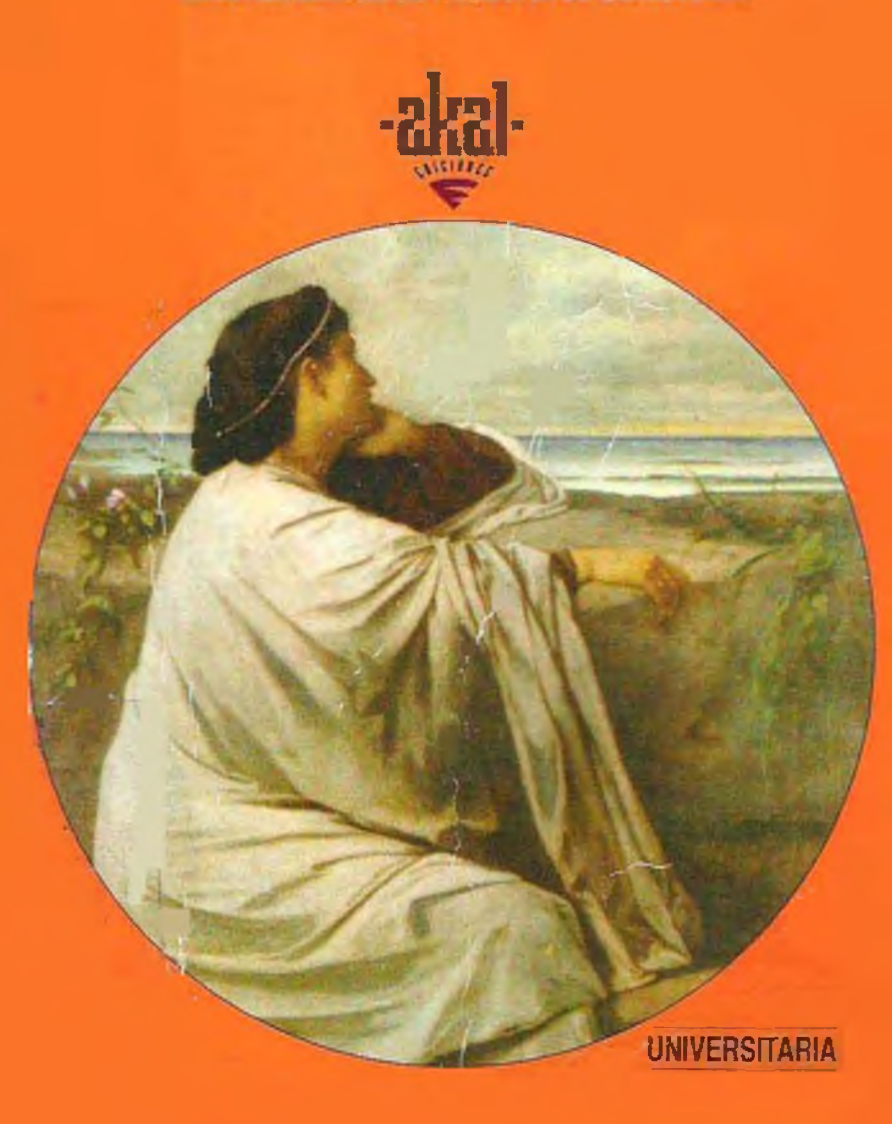
CONCHA ROLDÁN

ENTRE CASANDRA Y CLÍO

UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

-akal- EDICIONES



UNIVERSITARIA

CONCHA ROLDÁN

ENTRE CASANDRA Y CLÍO

Una historia de la filosofía de la historia

Prólogo de
Javier Muguerza



Maqueta: RAG



Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Tels. (91) 656 56 11 - 656 61 57
Fax: (91) 656 49 11
Madrid - España
ISBN: 84-460-0610-3
Depósito legal: M. 10.819 -1997
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid)

A todos los Ulises
que sucumbieron ante
el canto de las sirenas.

PRÓLOGO

La filosofía de la historia ha contribuido, con más frecuencia de la tolerable, a poner en un brete las buenas relaciones entre la historia y la filosofía. Ya en su originaria denominación de «historia filosófica», la que vendría luego a llamarse *filosofía especulativa de la historia* parecía responder al desmedido afán de los filósofos por suplantar en su cometido a los historiadores de oficio. Y, lo que aún era peor, la instalación de aquéllos en una atalaya inaccesible a éstos y supuestamente privilegiada para otear el curso de la historia, llegando de este modo a capturar su auténtico sentido, les autorizaría ni más ni menos que a enmendarles la plana. Algo de esta segunda pretensión sobreviviría incluso en la sin duda menos infatuada *filosofía crítica de la historia*, que todavía en algunas de sus más recientes versiones ha tendido a autoconcebirse como una reflexión de orden superior sobre la metodología historiográfica, acaparando para sí, y sometiéndolo a una tan férrea cuanto injustificada voluntad normativa, ese impreciso territorio conocido como la «teoría de la historia». ¡Como si los historiadores fuesen incapaces de reflexionar por su cuenta acerca de su propio quehacer y hubiesen de aguardar al veredicto de los filósofos para cerciorarse de la corrección o incorrección metodológica del mismo, cualquier cosa que sea lo que esto último pueda querer decir! Pero, por lo demás, no deja de ser cierto que la «historia de la filosofía» es tan historia como la historia de la ciencia o las ideas en general, y eso es ni más ni menos lo que vendría a acontecer con el intento de elaborar *una historia de la filosofía de la historia.* Que es, según reza su título, el intento acometido en este texto de Concha Roldán que tengo a mi cargo presentar.

A lo largo de su trayectoria intelectual, la autora había venido acreditando un sostenido interés por la materia, como lo testimonia su dedicación al estudio del pensamiento de Leibniz —a quien no en vano se atribuye un papel de eminente precursor en la constitución de la filosofía de la historia como disciplina filosófica—, su traducción

de obras como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*, de Kant, o la publicación de trabajos como «R.G. Collingwood: el canto de cisne de la filosofía de la historia», aparecido no ha mucho en la revista *Isegoría* y que se incluye aquí como apéndice, sin olvidar las consideraciones relativas a la filosofía de la historia esparcidas en otros textos suyos, como su incursión en la llamada *herstory of philosophy* desde una perspectiva feminista recogida bajo el título de «El reino de los fines y su gineceo. Las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», aparecido en el volumen colectivo *El individuo y la historia* (Paidós, Barcelona, 1995).

En cuanto al libro que presentamos, se nos ofrece en él una concisa, pero sumamente inteligente, panorámica de las líneas maestras de la evolución de la filosofía de la historia, desde sus primeros balbuceos en la filosofía antigua y medieval a su etapa auroral con Vico, Voltaire y Herder, a la que seguiría su consolidación a manos de Kant y Hegel, su nada más que relativo eclipse con Comte y Marx y su replanteamiento a través del proyecto de una «crítica de la razón histórica» en Dilthey o la harto singular «filosofía de la historia» de Weber (uno de los capítulos, digámoslo entre paréntesis, más brillantes de todo el conjunto), para desembocar, finalmente, en la problemática situación contemporánea de nuestra disciplina, acuciada por desafíos tales como los planteados por la polémica entre las concepciones explicativa y comprensiva del método histórico, la tentación de sucumbir al determinismo causal y hasta al dogma de la inevitabilidad histórica, la complejidad de las relaciones entre la historia y las ciencias sociales o el auge recobrado por la narratividad como sustancia de la primera frente a la hegemonía de su enfoque estructural y sistémico predominante durante décadas. No me es posible entrar aquí en detalles sobre la pertinencia de las conclusiones *filosóficas* que Concha Roldán extrae de aquella evolución y de esta problemática situación, pero, *como botón de muestra*, citaré las extraídas de la importancia que atribuye al papel de la *narración*. Desde la reivindicación diltheyana de la centralidad paradigmática de la autobiografía al hincapié contemporáneo en el carácter narrativo de toda construcción de identidades, las colectivas no menos que las individuales, se ha sugerido en más de una ocasión que la filosofía de la historia debiera ser considerada (más que como una alternativa a la teoría de la historia, y no digamos a la historia misma) como una variedad de la filosofía de la acción o, mejor aún, de la praxis, pues lo suyo no es ni esa suerte de profecía al revés en que consiste la omniabarcadora captación del sentido de la historia pasada ni mucho menos la confusión entre la predicción científica y la auténtica profecía que subyace a tantas visiones teleológicas, cuando no escatológicas, de la historia futura, sino sencillamente el añadido, en el que insiste nuestra autora, de una conciencia moral a la información procedente de la historia como ciencia.

La filosofía de la historia no pretendería, así, disputar a la historia los favores de Clío ni emular a Casandra en sus dones proféticos, sino

tan sólo recordarnos que los sujetos, sea por activa o por pasiva, de la historia son o debieran ser también tenidos por sujetos morales. Kant, como es bien sabido, respondió a la pregunta «¿Cómo es posible una historia *a priori*?» diciéndose a sí mismo: «Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien determina y prepara los acontecimientos que presagia», esto es, cuando se convierte en *sujeto* agente o protagonista de tales acontecimientos, que es asimismo la óptica que nosotros adoptamos cuando, «desde el presente como historia», volvemos la vista atrás para enjuiciar —con mirada cuyo rigor científico no tendría por qué excluir alguna ira o, cuando menos, no poca melancolía— las vicisitudes por las que a su pesar atravesaron los sujetos pacientes de la historia *a posteriori*. El recordatorio de ese protagonismo de la historia que a todos nos incumbe, querámoslo reconocer así o no, no sería un mérito menor entre los muchos con que cuenta este libro.

JAVIER MUGUERZA

«Como el arte de profetizar el pasado, se ha definido la filosofía de la historia. En realidad, cuando meditamos sobre el pasado, para enterarnos de lo que llevaba dentro, es fácil que encontremos en él un cúmulo de esperanzas —no logradas, pero tampoco fallidas—, un futuro, en suma, objeto legítimo de profecía» (Juan de Mairena).

ENTRE CASANDRA Y CLÍO

Como no hace mucho afirmara Félix Duque, «ninguna historia de la filosofía es inocente»[*]. Tampoco ésta lo es. Los autores y problemas tratados no son fruto del azar, sino que responden a una clara intención, la de mostrar en qué puede consistir la filosofía de la historia hoy, a través de una historia en la que se ponen de manifiesto los excesos cometidos por esta disciplina, excesos que la llevaron a granjearse el rechazo que sufre en la actualidad.

En realidad, a lo que hemos asistido es a la proscripción de toda filosofía de la historia que no se conforme con ser reflexión filosófica sobre la historia, sino que quiera ser más: la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica, empeñada en reducir los contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias. Este afán omnicomprensivo es algo que aparecía claro en la denominada *filosofía especulativa de la historia*, con su pretensión de explicar el conjunto de la historia mostrando la pauta de los acontecimientos pasados (sentido) y proyectándola de forma profética sobre el futuro; pero sin duda pervivió mitigado en la *filosofía crítica de la historia*, que en alguna de sus manifestaciones se resiste a abandonar el horizonte normativo de la reflexión histórica[**].

---

[*] F. DUQUE, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 11. En contra de lo que hace el autor, me permito escribir con minúscula ambas disciplinas, historia y filosofía, para subrayar la pluralidad de perspectivas a que ambas están sujetas.

[**] Entiendo por *filosofía especulativa de la historia* aquella que pretende explicar el sentido de la historia en su conjunto, a lo largo de un proceso temporal lineal que se inicia buscando pautas y leyes en el pasado y se proyecta hacia el futuro con afán apodíctico de predicción, ya sea apoyándose en conceptos metafísicos, científicos o sociológicos. *Filosofía crítica de la historia* es la denominación que reservo para aquellos autores que dedican sus esfuerzos al estudio crítico de los problemas, desde el más general que se refiere a la posibilidad de conocimiento de la historia, hasta los más particulares que surgen en la práctica concreta de la historia. En la introducción al capítulo 5 explico esta distinción con más detalle, así como los motivos de haber optado por este par de denominaciones en lugar de las propuestas por Dan-

Lo que presento en estas páginas quiere ser una reconstrucción histórica del hilo filosófico de la razón —de forma continua a través de sus hitos más representativos— y su ruptura contemporánea. Por lo tanto, me permito hablar de filosofía de la historia desde mi modestia de «moderna posmoderna», sin la presunción de absolutos ni la fatuidad de los grandes relatos omnicomprensivos. De ahí que subtitule a mi trabajo «*una* historia de la filosofía de la historia».

Aunque bastante fiel, tampoco ha de buscarse un desarrollo cronológico estricto en el discurrir de los capítulos, donde a veces un pensador históricamente posterior es tratado con anterioridad a otro que le precedía, o viceversa. Toda periodización que se establezca en la presentación de cualquier historia de la filosofía es arbitraria, pues el desarrollo del pensamiento no puede encorsetarse en compartimentos estancos. Por eso, las divisiones que se realicen sólo pueden tener un sentido metodológico. Sin embargo, esto no significa que la arbitrariedad de los intérpretes no esté sujeta a motivos. En mi caso, siguiendo la intuición de Koselleck, cada capítulo presenta un paso más en el camino de la filosofía de la historia, la adquisición de un elemento innovador u horizonte de expectativas *(Erwartungshorizont)* en el espacio de experiencia habitual *(Erfahrungsraum)*[*], un tirón más en el proceso de tensión de una cuerda que acabará por romperse.

En otro orden de cosas, una de las cuestiones iniciales que se le plantean de forma problemática al estudioso de la filosofía de la historia, es si debe considerarse prioritariamente historiador o filósofo. En el primer caso, el desarrollo concreto de la historia se encargaría de fundamentar una filosofía determinada, mientras que en el caso segundo sería la filosofía quien serviría de base a cada modelo de análisis histórico. El primer punto de vista es el que utiliza la sociología del conocimiento siguiendo a Max Weber, al sostener que todo saber remite en definitiva a una comunidad histórica concreta, de tal manera que Galileo no habría podido encabezar la revolución científica sino dentro del período renacentista, ni Kant habría escrito la *Crítica de la razón pura* fuera de la Prusia de finales del siglo XVIII. La segunda opinión sería sustentada fundamentalmente por Hegel, para quien habría que hacer historia siempre desde un principio o supuesto determinado, de manera que filosofía de la historia e historia de la filosofía se den la mano bajo la égida de la historia universal vuelta de suyo filosófica.

En la historia de la filosofía de la historia que presento, el pulso entre la historia y la filosofía se hace patente. Podemos afirmar que la filosofía de la historia consistirá, desde este punto de vista, en trazar un puente que comunique ambas disciplinas, para, a la postre, terminar prescindiendo de su objeto.

---

to, quien habla de *filosofía de la historia sustantiva* y *filosofía de la historia analítica*, respectivamente.

[*] Cfr. R. KOSELLECK, «*Espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, dos categorías históricas», en *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-357.

En el mundo antiguo y medieval se presentan la historia y la filosofía como disciplinas separadas por una barrera infranqueable. Los filósofos consideran su tarea muy superior a la de la incipiente historiografía, ya que los historiadores se preocupan únicamente de confeccionar crónicas de aquellos acontecimientos que presencian como testigos, lo que da como resultado un saber incompleto y fragmentario, frente al conocimiento de lo universal e inmutable que obtiene la filosofía. Aún no se ha tendido el puente que permita hablar de una filosofía de la historia, si bien podemos descubrir algunos elementos precursores de la misma en uno y otro lado. Sólo en el mundo judeocristiano y en su recepción escolástica encontramos un boceto de lo que llegará a ser reflexión filosófica sobre la historia —en los conceptos de «sentido», «finalidad» y «universalidad» del plan providente divino—, pero no interesa la narración e interpretación de los asuntos humanos por sí mismos, sino sólo en la medida en que pueden ilustrar la historia del pueblo de Dios; si se reflexiona sobre la historia humana es para mostrar su sinsentido y trascenderla, porque lo que realmente importa es la historia de la salvación; estamos ante la teología de la historia. Ha aparecido el concepto de tiempo lineal consustancial a la filosofía de la historia occidental, la continuidad de la tríada pasado-presente-futuro, pero el sentido de su curso se sigue llamando *providencia*.

El puente entre historia y filosofía empieza a tenderse en el renacimiento de la mano de filósofos políticos como Maquiavelo; se trata de un interés pragmático por la historia: no sólo interesa narrar los acontecimientos, sino buscar la manera de intervenir en ellos para nuestro provecho. Pero será la ilustración la encargada de cimentar las conexiones entre ambos saberes, permitiendo que nazca esta disciplina nueva, la filosofía de la historia, encargada de explicar el proceso temporal que engloba los asuntos humanos como una evolución con sentido; para ello, buscarán los filósofos un elemento de permanencia en el seno de los acontecimientos cambiantes e imprevisibles; la razón quedaba entronizada como garantía del *progreso* lineal de la humanidad hacia un horizonte de perfección, herencia secularizada de la providencia divina. Hasta el mismo Hegel, muchos filósofos tomarán como su tarea primordial investigar la evolución de la humanidad desde sus orígenes, estudiando el desarrollo de las civilizaciones para descubrir esas constantes de progreso que suponían; estaban tomando el pulso a la historia, a quien veían sometida a un «plan oculto de la naturaleza» o a una «astucia de la razón» que les sobrepasaba. La Razón —así, con mayúscula— quedaba deificada, y Hegel anunciaba la culminación del movimiento histórico en su filosofía, una filosofía que penetraba lo histórico de tal modo que la filosofía de la historia iba más allá de su pretensión incicial de leer la historia universal en clave filosófica; sobre la misma clave dialéctica, lo real y lo racional se confunden, la historia universal es la historia de la filosofía y ésta camina de la mano con la filosofía de la historia.

Llegados a este punto, la filosofía de la historia puede prescindir

de la historia, entendida como transmisión objetiva de hechos y conocimientos. En su afán por explicar el conjunto ha perdido de vista los aspectos singulares e individuales de la disciplina que comenzó siendo su materia de estudio. La filosofía de la historia, que se enseñaba en las universidades alemanas —como disciplina independiente— desde la época de Herder hasta la muerte de Hegel, estaba concebida como materia de especulación metafísica, de ahí que sea conocida entre nosotros como «filosofía especulativa de la historia».

No se hicieron esperar las reacciones a los excesos racionalistas de Hegel. La realidad empírica debía ser recuperada y la filosofía especulativa de la historia criticada y repudiada, junto a toda la metafísica. Había que abandonar las hipótesis de interpretación histórica fruto de una imaginación febril, para dar pasos hacia una concepción científica de la historia. Pero así surgía la dependencia gnoseológica de la nueva filosofía de la historia —que no quería recibir esta denominación—; la metodología y las leyes de explicación de la evolución eran tanto más importantes que la materia de unos acontecimientos históricos que, por lo demás, quedaban polarizados como materia de estudio hacia la problemática social; la evolución histórica era la evolución de las sociedades, como anunciaba la ley comtiana de los tres estadios; los problemas que debía resolver la filosofía de la historia eran los generados por contradicciones socio-económicas, como propugnaba Marx. La preocupación por hacer científica a una sociología incipiente aproximó la filosofía de la historia a la metodología de las ciencias naturales, haciendo caer a los defensores de la filosofía social en el espejismo de que podía predecirse el futuro —bien por las leyes de la dialéctica, bien de la evolución—, y así anunciaron la llegada de un estadio positivo y de una sociedad sin clases, momentos ambos de liberación y emancipación de una humanidad que Comte llegó a deificar.

La predictibilidad de la historia y la determinación de los acontecimientos que llevaba implícita hicieron que se replantearan las premisas de la historia como saber científico. Unos continuaban afirmando que si se trataba de una ciencia debía ser bajo el modelo de las ciencias naturales, mientras otros propugnaban la separación entre la metodología de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu, como fue el empeño de Dilthey. La polémica se ha prolongado hasta nuestros días bajo el signo del debate acerca de la explicación y comprensión histórica, tras la propuesta de Hempel de un modelo de ley de cobertura nomológico-deductivo, y la consiguiente crítica de von Wright. Predictibilidad, determinismo causal e inevitabilidad histórica han sido los caballos de batalla de una filosofía de la historia que continuaba teniendo como objeto fundamental la sociología o, en un sentido más lato, las ciencias sociales. Una filosofía de la historia que se presentaba como crítica no sólo por adoptar esta actitud frente a los planteamientos anteriores, sino también por centrar su tarea más en el análisis de problemas —fundamentalmente de signo epistemológico— que en la búsqueda de un sentido a la historia o en el denodado intento de predecir el futuro.

Este es, en resumen, el panorama de la filosofía de la historia que presento. Pero ¿acaso significa mi planteamiento que la filosofía de la historia es algo que sólo pertenece al pasado? ¿Podemos seguir hablando de filosofía de la historia? Si es así, ¿en qué sentido?

Desde mi punto de vista, todavía podemos hablar de filosofía de la historia, y me da la razón el hecho de que en los últimos años está retomándose el interés por una disciplina que parecía abandonarse a su disolución. Este resurgir se debe, sin duda, a las taxativas afirmaciones que lanzaron hace poco más de un lustro Vattimo y Fukuyama* acerca del *fin de la historia*, una predicción de clara raigambre hegeliana a pesar de sus pretensiones posmodernas. Ciertamente, ha acabado —o se debate exánime— la concepción de una historia entendida como un proceso único, evolutivo, coherente hacia una meta, pero no la reflexión sobre la historia que, más bien al contrario, como dice Manuel Cruz, «es una reflexión inevitable en este momento, necesaria, conveniente y probablemente ejemplar en el sentido de que en la tematización del asunto historia confluyen las líneas mayores de lo que se está pensando y se puede pensar en este momento»**. No sólo hablamos, pues, de filosofía de la historia como perteneciente al pasado, sino que sigue habiendo algo a lo que denominamos «filosofía de la historia», sólo que ha cambiado de signo.

Se ha roto en mil pedazos el espejo de lo absoluto, pero no le venía nada mal un baño de modestia a esa filosofía que buscaba arrogantemente racionalidad en todas las formas de realidad, imponiéndola con su varita mágica allá donde no aparecía. Pero continúa pensándose sobre y a partir de la historia, como si los filósofos hubieran experimentado un giro desde lo *perenne* a lo *perentorio:* a los problemas prácticos que se desgajan de la marcha de los acontecimientos históricos. Por eso, la reflexión sobre la historia nos obliga a volver en definitiva sobre la ética, sobre la acción —como diría Manuel Cruz.

Mi apuesta por la filosofía de la historia es una apuesta mediata por la ética. No propongo que la ética sustituya a la historia***, pero sí que se sirva de ella para seguir buscando el rumbo que evite la catástrofe. De alguna manera, se trata de una simbiosis entre historia y ética. ¿Podrá la ética dar un renovado tirón del pasado y hacer que el ángel de la historia a que aludía W. Benjamin**** vuelva la cara hacia el

---

* Cfr. G. VATTIMO, «Posmodernitá e fine della storia» en *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1989 (trad. cast. en prensa en Paidós). Cfr. también F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992; del mismo, «¿El fin de la historia?», en *The national Interest* 16 (verano 1989), pp. 3-18, y «Respuesta a mis críticos», en *ibid.* 18 (invierno 1989-90), pp. 21-28. Fukuyama argüía que la democracia liberal podía constituir «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad», «la forma final de gobierno», y que como tal marcaría «el fin de la historia», obviamente en occidente, se entiende.

** M. CRUZ, «La filosofía de la historia», en F. ARROYO, *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Crítica, Barcelona, 1993, p. 56.

*** En este orden de cosas se preguntaba A. VALCÁRCEL, «¿Puede la ética sustituir a la historia?», ms. inédito (conferencia dictada en Santander en julio de 1990).

**** «El ángel de la historia ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente

futuro sin dejarse arrastrar por el huracán del mal llamado progreso hacia su autodestrucción? El filósofo de la historia ya no puede dedicarse a realizar terroríficas o esperanzadoras predicciones de futuro, pero tampoco debe renunciar a realizar valoraciones estimativas acerca del mismo*; no puede anunciar lo que será, pero sí proponer *cómo debiera ser* o, en todo caso, *cómo no debiera ser jamás.*

Por esto mismo, la filosofía de la historia que defiendo también es una apuesta por la historia de la filosofía, por la conservación de nuestra tradición filosófica, de esa herencia ilustrada que nos deja insatisfechos. Esto es, en la medida en que los problemas que nuestros antecesores planteaban sigan teniendo sentido para nosotros, porque aunque las respuestas sean contingentes, hay preguntas que siguen teniendo vigencia. Por consiguiente, no porque la historia sea maestra de vida, como decía Cicerón, o estemos alentados por la creencia de Brunschvicg en que si los hombres conocen la historia, ésta no se repetirá, sino porque la historia nos ayuda a conocer el presente y a construir el futuro; un presente que, con palabras de Manuel Cruz, «respira por la historia» y un futuro que *«no se predice, se produce»***. El filósofo de la historia se siente fundamentalmente filósofo, con una tarea reflexiva y crítica, pero no sólo se preocupa por los problemas que le sugiere su presente histórico, sino que también rastrea sus epígonos en el pasado, esto es, dedica parte de sus esfuerzos a cuestionarse la tradición filosófica recibida.

Ciertamente, como ha afirmado Javier Muguerza***, en nuestros días los tiempos no parecen estar para sistemas, y quizá la muestra más representativa de esto sea el frustrado intento habermasiano por elaborar —a modo de cuarta crítica kantiana, o de quinta, si tenemos en cuenta la *Crítica de la razón histórica* de Dilthey— una *Crítica de la razón dialógica.* Sin embargo, seguimos empeñándonos en conmemorar centenarios, homenajes y jubileos en memoria de los grandes que son y han sido; si de verdad creyéramos que a nada conducen los análisis sobre el pasado, tendríamos que concluir que pretendemos salvar nuestra honrilla profesional con la entronización de una nueva religión laica en la que adorar a nuestros santones, dado que la inspi-

---

ruina sobre ruina arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso» (Cfr. W. BENJAMIN, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos* (trad. de J. Aguirre), Taurus, Madrid, 1973, p. 183).

* «Terroríficas o esperanzadoras, nuestras expectativas no constituyen predicciones, pero envuelven estimaciones —esto es, valoraciones más que conocimientos— del futuro» (cfr. Javier MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid, 1990, p. 489).

** Cfr. M. CRUZ, «El presente respira por la historia», introducción a su *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 11-45.

*** «Pero en nuestros días, y por más que en buena parte continuemos viviendo de los hegelianos restos del último gran sistema de la historia de la filosofá, los tiempos ciertamente no parecen estar para sistemas», J. MUGUERZA, *op. cit.*, p. 109.

ración y potencia filosófica murió con ellos. Podemos cuestionarnos si la tarea fundamental del filósofo hoy es volver sobre los análisis del pasado. Pero, ¿acaso podemos prescindir de las reflexiones ya realizadas por los maestros del pensamiento? ¿Es lícito entrar con un martillo en el museo de los grandes sistemas reflexivos y demoler por completo esa «galería de héroes de la razón pensante» a que aludía Hegel? ¿No continuamos siendo, a nuestro pesar, «enanos subidos a hombros de gigantes» —como decía Newton siguiendo a Diego de Stúñiga—? Más bien debemos aceptar la simbiosis entre filosofía e historia de la filosofía, entre ésta y la filosofía de la historia.

Mi filosofía de la historia se sitúa, pues, entre la ética y la historia. Entre esas estimaciones de futuro a que aludía hace un rato y el conocimiento del pasado. Sin pretensiones omniabarcantes y omnicomprensivas de la historia, ni aspiraciones proféticas. De ahí el presente título: *Entre Casandra y Clío.*

Ni el futuro se puede predecir, ni el pasado es algo fijo, cerrado, terminado, como pretendía Peirce. En realidad siempre estamos revisando nuestras investigaciones sobre el pasado*, que sólo nos resulta inteligible a la luz del presente.

* * *

En otro orden de cosas, no quisiera concluir esta introducción sin dedicar unas palabras a todos aquellos con los que este libro está en deuda de una u otra manera.

En primer lugar, quiero agradecer a Manuel Cruz, Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo, Antonio Truyol y Antonio Valdecantos, no sólo la lectura atenta de mi manuscrito y sus enriquecedoras observaciones, sino también el impulso para que me decidiera a publicarlo. También leyeron amistosamente mi primera versión Manuel Fraijó y Lorenzo Peña, apoyándome en los momentos de flaqueza.

Además de éstos, han hecho acotaciones provechosas a algunos aspectos de mis tesis, a veces a través de las conferencias en que las he expuesto públicamente, Javier Aguado, Francisco Álvarez, Celia Amorós, Philip Beeley, Antoni Domènech, Javier Echeverría, Reinhard Finster, Luca Fonnesu, Jose María González García, Albert Heinekamp, María Herrera, Heinz-Jürgen Heß, Wim Klever, Reyes Mate, Pierre-François Moreau, Ezequiel de Olaso, Faustino Oncina, Roberto Palaia, Carlos Pereda, Mª Luisa Pérez Cavana, Francisco Pérez López, Antonio Pérez Quintana, Hans Poser, Quintín Racionero, Juan Antonio Rivera, André Robinet, Otto Saame, Jaime de Salas, Carlos Thiebaut, Amelia Valcárcel, Gerd van den Heuvel, y Jose Luis Villacañas.

---

* A. Danto lo expresa así: «La afirmación de Peirce es falsa. Siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado, y suponerlo "fijado" sería desleal al espíritu de la investigación histórica. En principio, cualquier creencia sobre el pasado es susceptible de revisión, quizá de la misma manera que cualquier creencia acerca del futuro» (*Historia y narración*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 102.

A Victoria Garrido y Pedro Pastur gracias por su amistosa paciencia con mis cuitas informáticas, por encima del tiempo y del espacio.

Tampoco quiero dejar de mencionar a mis amigos, filósofos y no filósofos, que discutieron conmigo estos temas y estuvieron a mi lado en esos momentos que hace falta mucha filosofía para encarar la historia: K. H. Alexander, Joseph Bärchen, Gerhard Biller, Durro Bobillo, Andrea Bohrmann, Sonia Carboncini, Julián Carvajal, Silvia-Elena Delmonte, Ulrike Diederichs, Ingrid Dietsch, Carmen Esteban, Anke Finster, Wolfgang Graf, Christiane Heitmeyer, Martin Heitmeyer, Imanol Irizar, Herma Kliege, Anne Le Naour, Matti Lukkarila, Manuel Luna, Inge Luz, Ralf Müller, Javier Rodríguez de Fonseca, Ina Saame, Elena Salaverría, Max Stern, Jesús Torres, Eskarne Zubero y otros que ya han sido mencionados y ellos saben quiénes son. Rosa García Montealegre, Carlos Gómez Muñoz, Ana Lozano, Fernando de Madariaga y Nuria Roca, no dejaron, además, de acompañarme en mis trances oposicionales.

Por último, no quiero dejar en el olvido a todos aquéllos que tuvieron que sufrir mis ausencias, algo que conllevan los períodos de creatividad, muchas veces en momentos difíciles y dolorosos: Lorea Aramayo, Natividad Areces, Elena Rodríguez González, Yolanda Rodríguez González, y Manuel Rodríguez Aramayo y Manuel Rodríguez San José —que ya no están para remediarlo—. Alejandro Abad, Alejandro Abad Roldán, Yolanda Moya, Teresa Roldán González, Clara Roldán Panadero y Alfonso Roldán Panadero, tuvieron que padecer además mis altibajos de humor, por ser los más cercanos.

A Alfonso Roldán González y Concepción Panadero, gracias por su comprensión y apoyo incondicional, siempre.

Y a Branko Kurtanjek, por ser mi *Lebensgefährte* en este último lustro, no sólo en lo bueno.

Last but not least, mi agradecimiento a José Carlos Bermejo por su gestión editorial y sus comentarios de especialista en la materia.

Vale.

Madrid, 15 de noviembre de 1995

CAPÍTULO PRIMERO

LA PREHISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Existe una gran diversidad de opiniones por lo que respecta a la valoración del saber histórico en las filosofías antigua y medieval. Al menos, en los orígenes del pensamiento occidental, no descubrimos un maridaje posible entre historia y filosofía que nos permita hablar con propiedad de la existencia primigenia de una filosofía de la historia; más bien al contrario, se trata de dos perspectivas que corren paralelas sin encontrarse, una ocupándose de lo mudable y transitorio, otra de lo inmutable e inteligible. El filósofo no podía ocuparse *qua* filósofo del conocimiento histórico, pues se trataba de un saber inferior basado en la percepción y, si se me apura, ni siquiera podía alcanzar rango de conocimiento ese saber; la historia era para los primeros historiadores griegos narración de hechos, *historia rerum gestarum*, otorgando la máxima preeminencia a los testigos presenciales de los mismos; pero de la influencia filosófica de su entorno recogieron una notable capacidad de reflexión, lo que les pemitió alejarse paulatinamente de las narraciones míticas en pro de análisis razonados de las causas. Éste es el motivo de que puedan descubrirse algunas ideas precursoras de la filosofía de la historia en sus planteamientos.

Con todo, el verdadero surgimiento de una concepción filosófica de la historia tiene lugar en el mundo judeo-cristiano, que, partiendo de la idea de creación, comienza a interesarse por buscar un sentido a la historia —aquí la introducción del desarrollo lineal del tiempo histórico será fundamental—; sin embargo, la preocupación primordial de toda la producción literaria desde las narraciones de los profetas bíblicos hasta las exposiciones de Joaquín de Fiore, pasando por las relevantes aportaciones de San Agustín, es una preocupación religiosa; la historia es, en la concepción judeo-cristiana, la historia de la salvación, *gesta Dei;* por eso no podemos hablar tampoco con propiedad de filosofía de la historia, sino más bien de teología de la historia, aunque defendamos que esa conciencia fundamental —como búsqueda de sentido o de forma de desarrollo de la historia— nace más genuinamente del pensamiento judeo-cristiano que del greco-romano.

No obstante, la filosofía occidental es, en último término, fruto del encuentro entre las teorías griegas antiguas y la reflexión religiosa cristiana, y esto es algo que también atañe a la génesis de la filosofía de la historia como disciplina independiente. De ahí que tengamos que comenzar por hacer referencia a las posibles aportaciones para la filosofía de la historia por parte del pensamiento antiguo y medieval.

1. El nacimiento de la historiografía en el mundo griego: La primacía del presente

El comienzo de una noción de historia se nos hace palpable en los dos pueblos de más antigua tradición escrita: egipcios y babilonios, convirtiéndose la «Historia escrita» —reducida en estos primeros momentos a la confección de Anales enumerativos y Crónicas, así como de listas de reyes y de dinastías— en un primer paso para el cultivo científico de la Historia, cristalizando lentamente en la creación de algunos poemas épicos (como el de Gilgamés), para terminar dando lugar a una poesía sobriamente histórica (por ej. el relato de las aventuras de Sinuhé en Egipto, o las epopeyas de Sargón y Amurabi de Babilonia). La contribución hebrea añade a las listas de reyes de Judá e Israel y a las crónicas más detalladas descripciones biográficas —tal y como muestra el Antiguo Testamento—, pero sólo son dignos de conservarse los nombres y hechos de algunos hombres en cuanto son instrumentos de la divinidad. Los relatos épicos de egipcios y babilonios se confundían con la leyenda, las narraciones y novelas históricas judaicas aparecen al servicio de un principio: sólo el Reino de Dios tiene historia digna de ser contada[1].

Pero la disciplina histórica de la que es heredera nuestra cultura occidental hay que buscarla en la Grecia clásica, bajo la influencia del pensamiento jónico y de la mano de una nueva forma de reflexionar acerca de la naturaleza, donde «por primera vez el *logos* se había liberado del mito de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego»[2]. Desde este momento se ocupará el saber histórico de una realidad sobre la que se indaga, de la transmisión objetiva de unos hechos y conocimientos de los que se testimonia, tal y como expresa el origen etimológico del término «historia».

Las reflexiones que siguen se inspiran en los análisis etimológicos realizados por Lledó[3], quien nos trasmite el significado del verbo griego «*historeo*» en su primera persona del singular como «soy testigo». De este verbo ser derivará el sustantivo «historia», al que se referirán

---

[1] Cfr. H. Schneider, *Filosofía de la historia* (trad. de J. Rovira y Armengol), Labor, Barcelona, 1931, pp. 14-38.

[2] J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 334. Cfr. la referencia más pormenorizada que de este punto hace J. Lozano, *El discurso histórico*, Alianza, Madrid, 1987, p. 15, nota 1.

[3] Cfr. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 93-96.

los primeros historiadores otorgándole el significado de «indagación» o «investigación». Pero ya en el pensamiento griego prefilosófico y precientífico puede rastrearse el origen etimológico de algunas de estas connotaciones de la nueva historia «científica». Lledó[4] analiza en el lenguaje «prehistórico» griego aquellas palabras que representan el paisaje semántico del que va a surgir la palabra «historia»; se refiere a dos textos de la *Ilíada* donde, si bien Homero no emplea el término «*historia*», baraja otro que podría tomarse como antecedente: «*histor*», esto es, el testigo que sabe en tanto que ha visto. En el primero de los textos mencionados[5] dos hombres discuten acerca del pago de una multa y se reclama la presencia de un *histor* que dirima en la contienda. En el segundo[6], Ayax e Idomeneo discuten sobre qué auriga va en primer lugar en una carrera y se reclama también la presencia de un *histor*, en este caso, de Agamenón; de ambos pasajes se desprende que el *histor* es un testigo, que por haber visto y por atenerse a lo visto puede dirimir en las disputas.

El que ha visto, esto es, ha presenciado los hechos, «sabe». El saber del testigo brota, pues, de la observación y de la experiencia, pero no se acaba en ella, pues su fuerza y peculiaridad radican, precisamente, en que se trata de un saber cuya principal misión no termina en su expresión o comunicación, sino en la solución de un problema para el que ese saber sirve de testimonio. En ambos textos, se reclama un testigo presencial de los hechos que dirima en una contienda, esto es, que ejerza de juez de los hechos; en el caso de Agamenón, no es tanto su autoridad lo que interesa como el testimonio de lo que ha visto, aunque su autoridad sirva como confirmación a la veracidad de su experiencia. El testigo es, pues, intermediario entre lo experimentado y un supuesto destinatario, para el cual es importante la fidelidad de ese testimonio[7].

De esta manera, el sentido etimológico del término «historia» como indagación y narración de sucesos, aparece como derivado de ese otro concepto de «*histor*» en el que el «sabio o conocedor» da primacía a la percepción directa de los hechos, a la observación de lo visto. Pero, como acabamos de explicar, la función del testigo no terminaría con la mera transmisión objetiva de su testimonio, puesto que éste será utilizado a su vez para la solución de un dilema, lo que llevado al campo que nos interesa significa que el historiador va a reclamar la presencia objetiva de unos hechos históricos para solucionar un problema previamente planteado. Desde el análisis del lenguaje mismo se nos manifiesta, pues, que sin teoría no puede haber historia.

Ahora bien, aunque la función del historiador-testigo responda mediatamente a la formulación de un problema previo, la percepción

---

[4] Cfr. E. LLEDÓ, *op. cit.*, pp. 93 y ss. Recogido asimismo por J. LOZANO, *op. cit.*, páginas 16-18. Agradezco a Salvador Más que me hiciera reparar hace años en estos textos.

[5] Cfr. *Ilíada*, 18, 497-501.

[6] Cfr. *Ilíada*, 23, 486.

[7] Cfr. al respecto E. LLEDÓ, *op. cit.*, pp. 94-95 y 118.

directa, la observación y la experiencia constituyen sin duda la base de la incipiente metodología historiográfica. Las preferencias en la antigua Grecia y luego en Roma por la proximidad temporal del objeto de investigación[8] eran fruto de la seguridad que brindaba a los historiadores el escribir historia cercana a lo contemporáneo[9]; según Momigliano, esta preferencia por lo contemporáneo no resulta de una incapacidad para analizar fuentes antiguas, sino que responde a un intento consciente de optar por el testimonio directo que concede la vista, como único modo de alcanzar la fiabilidad y credibilidad; de ahí que los investigadores con pretensión de historiadores sólo se ocupen —para decirlo con palabras de Hegel— de la historia inmediata, dejando a los arqueólogos, filósofos y gramáticos el estudio del pasado[10]. Pero será este «exilio en el presente»[11] lo que impida precisamente a los historiadores antiguos justificar paso a paso su experiencia, explicar de forma adecuada las causas que dieron origen a los hechos, trascender el presente para mejor comprenderlo. Es en este sentido en el que Collingwood criticó a los historiadores griegos denominándolos «autobiógrafos»[12], al considerar que su método les impedía ir más allá del alcance de la memoria individual, ya que la única fuente que podían examinar críticamente era el testigo de vista con que pudieran conversar cara a cara.

Así pues, el surgimiento de la investigación histórica propiamente dicha consistirá en la interdependencia entre el planteamiento previo de los problemas que se quieren solucionar y los hechos históricos, aunque la investigación misma dependa en última instancia del desarrollo histórico de los acontecimientos, pues, volviendo a nuestro ejemplo, si Ayax e Idomeneo no hubieran estado presenciando una carrera de carros en los juegos funerarios celebrados en honor de Patroclo, no podrían haberse planteado la cuestión de qué auriga avanzaba a la cabeza, ni habrían precisado de Agamenón como testigo. No po-

---

[8] «Heródoto escribió sobre las guerras médicas, un acontecimiento de la generación precedente; Tucídides escribió la historia de la guerra contemporánea del Peloponeso; Jenofonte se centró en la hegemonía espartana y tebana de la que había sido testigo...», cfr. A. MOMIGLIANO, *La historiografía griega*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 47.

[9] En este sentido ha afirmado recientemente J. C. BERMEJO, en su *Entre historia y filosofía*, Akal, Madrid, 1994, p. 186: «La Historiografía griega entraría dentro del género que hoy llamaríamos Historia Contemporánea, puesto que los principales historiadores, o bien son contemporáneos de los acontecimientos que describen, como Heródoto, Tucídides, Polibio o Flavio Josefo, o bien recurren a los hechos del pasado para buscar lo que Michel Foucault llamaría la "genealogía del tiempo presente"».

[10] Cfr. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 101.

[11] Me apropio aquí de la expresión empleada por J. LOZANO, *op. cit.*, pp. 25-28. «Pensemos —dice—, por ejemplo en Tácito. Reserva el término *Historiae* a los informes sobre la época que él observó personalmente, mientras que a sus obras sobre el período anterior las intituló *Annales*» (p. 28).

[12] «Puede decirse que en la antigua Grecia no hubo Historiadores en el mismo sentido que hubo artistas y filósofos: no había personas que dedicaran sus vidas al estudio de la historia; el historiador sólo era el autobiógrafo de su generación, y la autobiografía no es una profesión», R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia* (trad. de E. O'Gorman y J. Hernández Campos), F.C.E., México, 1946, p. 35.

demos hablar de historia o de filosofía como experiencia de hechos en el vacío, sin un punto de partida previo, como muy bien expresa Agnes Heller: «El filósofo no puede comenzar de cero sin correr el riesgo del diletantismo. Lo mismo vale para la historiografía... No existen los hechos "desnudos"; los hechos siempre están encajados en teorías»[13]. De manera que, si bien la base de la historia es el interrogatorio de los testigos (consulta de documentos), el proceso de «dar significado» a un acontecimiento o a una serie de acontecimientos implica un procedimiento metodológico[14], o, si se prefiere, una idea previa a la experiencia que funcione respecto a ella como una retícula.

En este sentido, podemos considerar a Hecateo de Mileto (ca. 500 a. C.) como el precursor del discurso histórico al mostrarse consciente del paso de la narración mítica a la indagación geográfica, etnográfica e histórica, con las tan citadas palabras que inician sus *Genealogías:* «Así habla Hecateo de Mileto: escribo lo que sigue según lo que me parece ser la verdad, pues las historias referidas por los helenos son numerosas y a menudo ridículas»[15]. Esta actitud crítica hará que se inicie en Grecia una tradición histórica que se oponga a los mitos y que cifre sus expectativas en la eliminación de los mismos. Hecateo compone «genealogías» desde los tiempos primitivos hasta el presente de su época, como armazón para una historiografía científica a la cual proporcionan su material la épica y las listas históricas; en ellas asigna a cada generación una duración media de cuarenta años, elaborando con este criterio el árbol genealógico de los Heráclidas y el de su propio linaje; asimismo dedicó parte de su obra a la descripción de la tierra y de los pueblos conocidos que la poblaban, basándose para ello en gran parte en sus viajes[16]. Con esto se inicia también la tradición del historiador como viajero, que tiene que desplazarse al lugar de los hechos para poder transmitir lo que ha presenciado. El tiempo y el espacio comienzan a concebirse con ello como algo cronometrable y abarcable, frente a los relatos míticos que referían historias acaecidas en el más allá habitado por los dioses y los héroes, y que se perdían en la noche de los tiempos. La historia habrá de ser desde Hecateo algo fundamentalmente humano, aunque en las narraciones de estos primeros historiadores continúen mezclándose de forma inevitable aspectos míticos, como algo inherente a su cultura.

Como continuador de Hecateo se nos presenta Heródoto de Halicarnaso (484-426 a. C.) al iniciar el proemio de su *Historia* de la siguiente manera: «Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos hu-

---

[13] A. HELLER, *Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 1985 (2.ª ed.), trad. de J. Honorato, p. 131.

[14] Cfr. *ibid.*, p. 130.

[15] HECATEO DE MILETO, *Fragmenta historicorum graecorum*, C. y T. Müller, t. I, frag. 332, p. 25, citado por F. CHÂTELET, *El nacimiento de la historia* (trad. de C. Suárez Bacelar), ed. Siglo XXI, 1978, p. 81. Cfr. H. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 41, y J. LOZANO, *op. cit.*, p. 126.

[16] Cfr. H. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 42.

manos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce»[17].

Se suele hacer referencia a Heródoto como primer historiador del mundo occidental[18] por ser la suya la primera obra extensa en prosa griega —jónica— que se ha conservado. Antes de él, o contemporáneamente, escribieron pequeños tratados monográficos de corta extensión filósofos como Heráclito y Demócrito, logógrafos o «narradores de historias» como Cadmo de Mileto, Acusilao de Argos e incluso su precursor Hecateo de Mileto, o el médico Hipócrates; se trata de los primeros ejemplos del género filosófico o científico, escritos a partir del s. VI a. C., constando de un proemio y una pequeña narración, pero continuando, en cierto modo, el contenido y el estilo de las pequeñas composiciones de la lírica. Con la *Historia* de Heródoto nos encontramos con una obra en prosa que compite con la gran epopeya, con Homero. En este sentido, nos transmite —igual que Homero en su *Ilíada* con la guerra de Troya— que su intención al narrar las Guerras Médicas es evitar que las grandes acciones queden privadas de gloria, tanto las de los griegos como las de los bárbaros; pero va a contar además las causas por las que guerrearon, y aquí se marca la distancia con las explicaciones míticas de la epopeya homérica. Como pormenorizaré más adelante, Heródoto abandona la historia mítica para pasar a la contemporánea; los dioses ya no están presentes en su *Historia*, al menos en forma personal y directa, sino que los acontecimientos humanos adquieren su pleno protagonismo; además, será él mismo quien se haga responsable de su propia investigación, basada en la observación de los hechos o en la comprobación de los testimonios e interpretaciones de otros, para dar una visión general, no unilateral, de los sucesos narrados[19].

En el racionalismo naciente de Heródoto hay todavía muchas supervivencias de la tradición mítica, pero el hecho de que yuxtaponga los temas frecuentes en los poetas líricos, la metafísica que ha presidido el nacimiento de la tragedia, las enseñanzas de los logógrafos y los viajeros, y las preocupaciones del nuevo espíritu crítico, resulta extremadamente valioso y doblemente revelador. Por una parte, permite captar las estructuras dominantes del pensamiento tradicional y encontrar en forma más depurada la visión del mundo que subyace, por ejemplo, a las obras de Píndaro o Esquilo. Por otra parte, hace posible una mejor comprensión de la ambigüedad del pensamiento clásico griego en su origen, impregnado aún del espíritu mitológico y, sin embargo, abierto ya a la crítica racional[20].

---

[17] HERÓDOTO, *Historia*, Proemio (trad. de C. Schrader), Gredos, Madrid, 1977, p. 87. C. Suárez Bacelar, traductor del libro de F. Châtelet, *El nacimiento de la historia*, prefiere traducir el libro de la obra de Heródoto por *Indagación*; cfr. Siglo XXI, 1978, p. 59 y ss.

[18] Al menos así fue considerado por CICERÓN. Cfr. *De legibus*, I, I, 5.

[19] Sobre los datos manejados en este párrafo, cfr. la introducción de F. R. ADRADOS a la *Historia* de HERÓDOTO, Gredos, Madrid, 1977, pp. 7-9.

[20] Cfr. al respecto F. CHÂTELET, *op. cit.*, p. 65.

Desde un punto de vista etimológico, es también en Heródoto donde encontramos por primera vez el sustantivo «*historia*», no sólo en el proemio antes citado, sino también en otros lugares de su obra[21]. El sentido de este término es el de «investigación» o «indagación» y viene a resumir el doble empeño del autor, a modo de incipiente metodología histórica, esto es, la pretensión de salvar la memoria del pasado y el buscar las razones y causas que expliquen determinados acontecimientos. En este punto se aparta Heródoto de Hecateo, pues ya no sólo cifra su tarea en narrar con exactitud lo acaecido, sino que por ende quiere evitar los «relatos» de los logógrafos, entre los que sitúa a Hecateo[22], para presentar en lugar de ellos «investigación», «historia».

Heródoto quiere ser «investigador», hombre de ciencia riguroso, y para ello intensifica la actitud crítica de Hecateo. Quiere presentar la verdad, los hechos positivos, de ahí que no describa el pasado remoto, sino el más próximo a él; no escribe la historia primitiva, sino las luchas de los helenos con los bárbaros desde la época de los lidios hasta el 479 a. C., la historia de los setenta años anteriores a su nacimiento[23]. La razón es que de estos tiempos más cercanos pueden darse relatos más seguros, pues cabe interrogar a testigos presenciales e investigar en su lugar los monumentos en los que el pasado continúa viviendo. La documentación escrita constituye la parte menor de las fuentes con que trabaja Heródoto, refiriéndose con mayor frecuencia a las cosas que ha visto en sus viajes[24] o que escuchó de personas anónimas[25], constituyendo su principal tarea la exclusión —con un criterio propio de persona ilustrada— de todo aquello que debe considerarse increíble para la sana razón de un hombre de su tiempo[26]; de ahí que, mientras tiene certeza de su percepción directa, requiera confirmación y contraste de lo que otros le han contado[27].

La crítica al método empleado por Heródoto en sus investigaciones comenzó con su discípulo y competidor Tucídides de Atenas (aprox. 464-404 a. C.), quien, escéptico, desconfió sistemáticamente de los testigos directos, pues «presentan versiones que varían según su

[21] II, 99 y II, 118, pp. 385 y 404, respectivamente, de la edición de Gredos que manejo. Cfr. E. LLEDÓ, *op. cit.*, p. 97.

[22] Cfr. HERÓDOTO, *Historia*, II, 143, p. 436.

[23] Cfr. H. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 42-43.

[24] «Yo lo he visto personalmente y, desde luego, excede toda ponderación», II, 148, p. 441.

[25] «Que así sucedió lo escuché de labios de los sacerdotes de Hefesto en Menfis», II, 2, p. 280.

[26] «Sin embargo, ciertos griegos, entre otras muchas tonterías, llegan a decir que Psamético mandó cortar la lengua a unas mujeres y dispuso que los niños crecieran con ellas en esas condiciones», *ibid.* Una actitud misógina popular se reflejaba en éste y otros ejemplos.

[27] «En fin, eso es lo que me dijeron sobre la crianza de esos niños; pero también obtuve otras informaciones en Menfis...; y me dirigí asimismo a Tebas y Heliópolis para recabar noticias de los mismos temas, con el deseo de comprobar si coincidían con lo que me habían dicho en Menfis, pues los sacerdotes de Heliópolis tienen fama de ser los egipcios más versados en relatos del pasado», II, 3, pp. 280-281. Sobre las fuentes orales de Heródoto, cfr. J. LOZANO, *op. cit.*, pp. 19-21.

simpatía respecto de unos y otros, y según su memoria»[28]. Ésta era a sus ojos, probablemente, la razón de que la historia se confundiese muy a menudo con la erudición superficial, de ahí que evite la palabra «*historia*», que tiene, para él, un eco de las fabulaciones más o menos reales de Heródoto[29]. La primera fuente de credibilidad que admitirá Tucídides será su propia experiencia visual, después, una crítica lo más cuidadosa y completa posible de sus informaciones, sin fiarse nunca «ni de los datos del primer llegado ni de sus conjeturas personales», acusando tácitamente a Heródoto al afirmar que el resultado al que llegará por su método histórico será «una adquisición para siempre y no una obra de concurso que se destina a un instante»[30]. Irónicamente, la obra de Heródoto no sólo fue muy popular desde el momento mismo de su publicación, sino que su lectura aparece testimoniada por numerosas citas en la época romana, y ha continuado siendo el historiador griego más conocido hasta nuestros días.

Sin duda, la innovación de Tucídides reside en su mayor aproximación a los testimonios escritos, lo «único adquirido para siempre». Sin embargo, no puede ser considerado por ello como un mero memorialista; no son sólo los grandes hechos los que le interesan, ni su curiosidad es la de un poeta o un viajero, sino que su documentación va a referirse a los hechos considerados. Su *Historia* es menos un relato que tiende a hacer imperecederos los acontecimientos pasados que una demostración destinada a deducir las leyes generales de una evolución histórica. Como dice Châtelet, «la necesidad política, el rigor que preside el desenlace de los encuentros militares, la constancia de los principios que caracterizan a la naturaleza humana, el realismo profundo que revela a fin de cuentas cualquier acción que comprometa la vida, el honor o el interés de quienes participan en ella, todos estos factores contribuyen a hacer de la indagación histórica algo más que un memorial»[31]. De esta manera, su pretensión de que sea una adquisición para siempre se refiere también a que sea susceptible de instruir a las generaciones futuras, de prevenir los errores y servir de guía a los políticos. Con el carácter dramático de su relato de la guerra[32] se deja traslucir la esencia misma de la violencia colectiva, y, aunque no tenga intención de ello, el historiador se muestra moralista, o, al menos, pensador que busca las constantes y descubre las estructuras profundas del acto histórico humano, del drama individual o colectivo.

---

[28] TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 22, 3. Existe traducción castellana, Hernando, Madrid, 1973.

[29] Cfr. E. LLEDÓ, *op. cit.*, p. 98.

[30] Cfr. I, 22, 4.

[31] F. CHÂTELET, *op. cit.*, p. 126.

[32] «Nunca habían sido tomadas y dejadas sin habitantes tantas ciudades, unas por los bárbaros, otras por los mismos griegos luchando unos con otros (hay algunas incluso que al ser tomadas cambiaron de habitantes), ni había habido tantos destierros y muertes, unas en la guerra y las otras por las luchas civiles», I, 23. Cfr. F. CHÂTELET, *op. cit.*, p. 121.

Desde este momento se capta mejor la diferencia que separa a Heródoto de Tucídides. Para el primero, la historia en el sentido de *historia rerum gestarum* todavía está separada de su significación filosófica; hay que hacer un gran esfuerzo para encontrar en la lectura de los hechos el hilo de una concepción general del devenir histórico; aunque algunas veces el acontecimiento esté sometido a la crítica, la racionalización del dato apenas está esbozada. Por el contrario, en Tucídides encontramos conceptos clave que permiten comprender toda acción humana; no se trata de una filosofía «sobre» la historia o menos aún de una moral «a propósito de» la historia, sino más bien de una *historia rerum gestarum* original, que es inmediatamente historia filosófica[33]. Aunque sea consciente de que las pasiones y las luchas imperialistas preponderan en la historia, Tucídides tiene un ideal del hombre tal como debería ser (honorable, fiel, noble, piadoso, razonable, previsor, comedido, reflexivo y valiente); querría verle obrar por principios y con reflexión, justamente y en beneficio de la comunidad; pero sólo excepcionalmente existen hombres así. Contemporáneo de Protágoras y Eurípides, aprendió de ambos a caracterizar al individuo y a conocer sus pasiones. Por todo esto, resulta demasiado simplista la asimilación que hace Hegel de Heródoto, Tucídides «y demás historiógrafos semejantes», incluyéndolos a todos en el mismo saco de su «historia inmediata»[34].

Quiero poner punto final a este recorrido por los orígenes de la historiografía con una breve referencia a Jenofonte de Atenas (ca. 430-353), quien representa a mi juicio un hito importante en el desplazamiento que va a experimentarse en los comienzos mismos del pensamiento occidental desde la historia hacia la filosofía. Jenofonte continuó con sus *Helenica* la obra de Tucídices en vida de éste, pero su representatividad en la historia de la historiografía queda reducida a la confección de pequeñas memorias como la conocida *Anabasis*[35]. Discípulo de Sócrates —quien le salvó la vida en la batalla de Delio—, ha pasado a la posteridad por la importancia de las lucubraciones filosóficas que aparecen en las obras dedicadas a su maestro, como las *Memorabilia* o la *Apología de Sócrates*, donde nos presenta a un padre de la filosofía mucho menos atractivo e idealizado que el que nos transmite Platón, en el que predomina el sentido común y la referencia constante a las cosas cotidianas. En cualquier caso, y sin quererlo, Jenofonte inició la tradición de una historia de la filosofía hecha por his-

---

[33] Cfr. *ibid.*, p. 136.

[34] Según G. W. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 153, estos historiadores «vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos».

[35] Título puesto por Arriano, respondiendo a su sentido etimológico de «expedición», pues Jenofonte narra cómo condujo en persona a los diez mil griegos —que habían luchado mercenariamente al lado de Ciro frente a Artajerjes en la batalla de Cunaxa— en su retirada, durante un recorrido de unos cuatro mil kilómetros.

toriadores-filósofos[36], un precedente de gran importancia, pero a todas luces insuficiente para construir un puente entre historia y filosofía, que en el mundo griego se presentan divorciadas.

2. Ideas precursoras de la filosofía de la historia en el pensamiento greco-romano: La filosofía como superación de la historia

En los primeros capítulos de *La Decadencia de Occidente* analizaba Spengler la actitud de los griegos ante la Historia, pareciéndole indiscutible que esta cultura careció de un sentido histórico. A esta postura se opuso apasionadamente Schwartz[37], sosteniendo que la tesis de que el hombre antiguo carecía de un órgano de percepción del pasado era una afirmación infundada. Ciertamente, la postura de Spengler era demasiado radical y, llevada hasta sus últimas consecuencias, negaba cualquier valor a la historiografía griega y, por extensión, a la romana. Sin embargo, el error de Schwartz fue cifrar el «sentido histórico» griego en la percepción del presente y del pasado inmediato, olvidándose de que para hablar con propiedad de una noción de temporalidad hay que incluir el futuro, como un proyecto que incluye el proceso creador continuado del hombre. Desde este punto de vista, resulta obvio que la cultura griega, inmersa en una ley de inexorable fatalidad que regía sus vidas, adolecía de una falta de sentido para el transcurso temporal. En este contexto es en el que afirma Löwith que para los pensadores griegos, interesados primordialmente en el logos del *cosmos*, «una *filosofía de la historia* habría sido una contradicción en los términos»[38]; en la cuenta del historiador helénico no entraba lo venidero, y el filósofo griego, a su vez, se atenía a lo no cambiante. La opinión de Collingwood coincide en este punto con la de Löwith, al señalar, aunque reconozca altos méritos a los historiadores griegos (v.g., el que tuvieran clara conciencia, tanto de que la historia es o puede ser una ciencia, como de que se refiere a los actos humanos), que el pensamiento helénico se basa en una metafísica rigurosamente antihistórica[39].

---

[36] Cfr. H. Schneider, *op. cit.*, p. 60. «Jenofonte es un discípulo de Sócrates, que sin quererlo creó el fundamento científico de un vasto sistema de toda experiencia, que debía abarcar también la historia. La filosofía, ..., inició entonces una filosofía de la historia hecha por filósofos...».

[37] En su célebre artículo, aparecido en la revista *Logos* y editado posteriormente por la *Revista de Occidente*, «El sentido histórico de los griegos».

[38] K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1949, p. 4. *Meaning in History* es el título que dió Löwith a su ensayo en inglés, resumen de su obra original más extensa *Weltgeschichte und Heilgeschehen;* existe una edición castellana titulada *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973, que corresponde a la edición inglesa y que no he podido cotejar.

[39] Cfr. R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp.28-29: «...en términos generales, el pensamiento antiguo de los griegos muestra una tendencia muy marcada, no sólo incompatible con el desarrollo del pensamiento histórico, sino también fundada, por así decirlo, en una metafísica rigurosamente antihistórica».

Croce se muestra mucho más drástico en sus afirmaciones, al sostener que el hombre griego, quien veía las cosas humanas sujetas al proceso cíclico de recurrencias fatales, fue incapaz de concebir las ideas de espíritu, de humanidad, de libertad y de progreso[40], cosas todas que le incapacitarían para encarar una filosofía de la historia.

Frente a estas apreciaciones se han enunciado otras fundamentalmente opuestas a ellas, abogando por la defensa de un sentido histórico en la cultura griega, como la mencionada de Schwartz. Así, Rodolfo Mondolfo sostiene que en obras de la literatura y de la filosofía griegas se encuentran textos que ponen de manifiesto una clara teoría del progreso, teoría que supone un preciso sentido de la historia[41]; su tesis, defendida con notable erudición y vigor, no está, sin embargo, a cubierto de objeciones; se apoya, por ejemplo, en dos argumentos fundamentales que avalarían la presencia de una teoría del progreso: uno, que por obra de la necesidad van incrementándose los conocimientos y los recursos técnicos del hombre, y otro, que los pensadores griegos veían en la destrucción de las civilizaciones sólo el resultado de factores externos al hombre, nunca internos; sin embargo, no me parece sostenible que una teoría que explica el progreso creciente por la necesidad pueda constituir una concepción de la historia como desarrollo progresivo, sino que más bien establece una mera relación de causa y efecto entre necesidad y conocimiento[42]; por otra parte, el concepto griego de «degeneración» no hacía referencia únicamente a factores externos, sino que también incluía la vida misma del hombre, puesto que el tiempo mismo es concebido como algo que deshace la vida, tanto de individuos como de civilizaciones —de ahí que la única concepción de eternidad provenga de la sucesión cíclica de lo mismo. Con la opinión de Mondolfo coincide la de Wilhelm Nestle[43], quien está persuadido de que en algunos autores helénicos —como Heródoto y Polibio— existió una cierta filosofía de la historia y de que ella era expresión de una clara conciencia histórica. Y en la misma cuerda se sitúa Bréhier, apoyándose en la obra de Polibio y en algunas observaciones de Nestle, al afirmar que el hecho de que el cristianismo hubiera traído a la civilización de Occidente el aporte de una visión de la Historia, no significa que ésta sea la primera; en su opinión , la de los griegos era distinta, pero no por eso dejaba de ser, estrictamente, una filosofía de la historia[44].

---

[40] Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Napoli, 1916; 7.ª ed., Bari, 1954, p. 180.

[41] Cfr. R. MONDOLFO, «La creatividad del espíritu y la idea del progreso en el pensamiento clásico», en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955, pp. 519-608.

[42] En este punto coincido con L. DUJOVNE, *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Galatea-Nueva Visión, Buenos Aires, 1958, p. 145.

[43] Cfr. W. NESTLE, «Griechische Geschichtsphilosophie», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, ed. por A. Stein, tomo XLI, pp. 80-114.

[44] Cfr. E. BRÉHIER, *Historia de la filosofía*, trad. de D. Nañez, prólogo de J. Ortega y Gasset, Sudamericana, Buenos Aires, 1944, tomo I, «Helenismo y cristianismo», pp. 459-486 *passim*.

En mi opinión, hay un hecho clave que nos impide hablar con propiedad de una filosofía de la historia en el pensamiento griego, y es la marginación a que se ve sometido el saber histórico, incapacitado para entrar en los verdaderos campos del conocimiento inteligible. Es cierto que en algunos autores —como veíamos en el apartado anterior— aparecen destellos que pueden interpretarse como un cierto sentido histórico, pero también es obvio que en ninguno de ellos existe voluntad de reflexionar sobre el devenir histórico para buscar un sentido a la forma en que se desarrolla la historia, ni tampoco intentan referirse a unas coordenadas universales que enmarquen este desarrollo. Para la mente griega, la historia es fragmento, y el tiempo una mera función del acontecimiento relatado, más un tiempo lógico que cronológico; en este sentido, me parece muy acertada la afirmación de Meyerson sobre Heródoto, y que yo haría extensiva al pensamiento griego en general, por lo que a la concepción del tiempo y de la historia se refiere: «...la historia está hecha de sucesos y de cuadros singulares, sorprendentes, llamativos; ella no se desarrolla; los actos sucesivos de los hombres no forman, según la fórmula feliz de Focke, un *hilo rojo*, sino *manchas rojas*»[45].

Sin embargo, aunque la cultura griega carezca de una conciencia histórica profunda que exprese la propia concepción del mundo, podemos encontrar de forma rudimentaria en las expresiones de su historiografía y filosofía nacientes algunas ideas precursoras de teorías que posteriormente aparecerán en el marco de una filosofía de la historia.

Limitémonos a enumerar algunas de estas intuiciones fundamentales: *1)* Explicación del origen del universo y del hombre por teogonías y cosmogonías filosóficas (de Hesíodo a Heráclito); *2)* Indagaciones sobre el estado primitivo del hombre y los comienzos del desarrollo cultural, plasmadas en la creencia en un estado primitivo paradisíaco —una edad de Oro donde imperaban la paz y la justicia— que habría ido degenerándose por el desgaste de la cultura a lo largo de sucesivas edades —plata, bronce, hierro—, con lo que descubrimos que la exaltación de un estado primitivo feliz va aparejado con la limitación del valor de la cultura técnica (Heródoto, Ovidio, Demócrito, Protágoras, Platón, Séneca); en la escuela epicúrea[46] hubo, sin embargo, juicios menos favorables sobre la bondad de este estado primitivo, lo que Mondolfo interpreta en el lugar arriba mencionado como una aproximación a la teoría del progreso; *3)* Explicaciones acerca de las leyes que rigen la sucesión cíclica de las formas de gobierno, como si los Estados disfrutaran de una especie de vida orgánica, consistente en nacer, crecer, florecer y morir (destaca Polibio)[47].

En la primera parte de este capítulo hacíamos un pequeño recorri-

---

[45] I. MEYERSON, «Le temps, la mémoire, l'Histoire», en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, 1956, n.° 3, p. 339.

[46] Cfr., por ejemplo, LUCRECIO, *De rerum natura*, V, 907 ss.

[47] Sobre estos puntos es interesante consultar J. THYSSEN, *Historia de la filosofía de la historia*, trad. de F. Korell, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1954, pp. 15-21.

do por los orígenes de la historiografía, observando un paulatino desplazamiento hacia quehaceres filosóficos en los primeros historiadores griegos. Ahora vamos a analizar someramente la opinión que tenían algunos de los primeros filósofos, para desentrañar si acaso nos encontramos con una incipiente filosofía de la historia, o, al menos, con una filosofía de la historia en germen, como fruto de ese temprano escoramiento de la historia hacia la filosofía.

No puede decirse que en estos primeros momentos asistamos a un enfrentamiento entre historiadores y filósofos, como el que habrá de darse en el siglo XIX y que provocará comentarios como el de J. Burckhardt —quien profesa de historiador y quiere evitar, sobre todo, hacer una filosofía de la historia—: «La filosofía de la historia es un compuesto heterogéneo, una *contradictio in adjecto*, pues la historia coordina y la filosofía subordina. En cambio, cuando la filosofía trata de penetrar directamente el gran misterio de la vida, se eleva muy por encima de la historia que, aun bien comprendida, no puede alcanzar sino indirecta e imperfectamente este fin»[48].

Los filósofos griegos no menosprecian la historia. Tampoco la niegan, como no pueden negar el devenir histórico, e incluso le dedican sus esfuerzos, pero considerando que se trata de un saber inferior, basado en la percepción, en la opinión (de los testigos presenciales); de ahí que este saber deba someterse a otro superior, fundamentado en ideas y conceptos; esta es la manera en que la historia debe ser superada por la filosofía.

Para Platón (428/429-347) y Aristóteles (ca. 384-322) el término «historia» era expresión de la ingenuidad de la conciencia griega durante las guerras Médicas. Heródoto pretendía, como primera manifestación de voluntad histórica al reconocer el ser temporal del hombre, comprender e interpretar los hechos, pero apenas supera la transcripción del pasado como tal. Tucídides va más lejos y con él el devenir adquiere una significación precisa: ya no basta con traducir el pasado, hay que sacar de él una enseñanza para siempre y, por consiguiente, darle un sentido; pero el mensaje del historiador es negativo, pues recomienda una prudencia que el curso de los acontecimientos puede destruir a cada instante; lo que define Tucídides es menos el destino del hombre que una sabiduría completamente singular, la que consiste en refugiarse en un retiro apartado y comprender, comprender tristemente que sólo se puede describir a los héroes, decir cómo deben ser los grandes hombres, a sabiendas de que su presente hacía inoperantes todas las respuestas y propuestas teóricas que pudiera ofrecer. Para entender este pesimismo, hay que recordar el drama político que se vivía en Grecia; la *Historia de la guerra del Peloponeso* es la descripción de un fracaso: el imperialismo era incapaz de asegurar la pacificación del mundo griego. Como afirma Collingwood: «Vivían en una

---

[48] J. BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la historia del mundo* (trad. de L. Dalmore). El Ateneo, Buenos Aires, 1945, p. 16.

época en que la historia se movía con extraordinaria rapidez, y en un país donde los terremotos y la erosión mudaban la faz de la tierra con una violencia difícil de experimentar en otra parte. Veían la naturaleza como un espectáculo de cambios incesantes, y a la vida humana como algo que cambiaba con más violencia que cualquier otra cosa»[49].

Los historiadores de gestas bélicas han descubierto que ser humano es ser temporal y que la temporalidad no es sólo fuente de grandeza y hechos heróicos, sino también origen de desgracias. Pero frente a su postura de avestruz que les hace encerrarse en un retiro a comprender lo que ha sucedido y hacer de historiadores, opondrá Platón una racionalización que conduzca a la acción; como filósofo se aparta del devenir, siguiendo un camino intelectual que le permita escapar de lo sensible en aras de un objeto de conocimiento inmutable; como político construye una ciudad ideal; como historiador se complace en evocar —contrariamente a Heródoto y Tucídides— leyendas y mitos destinados solamente a ilustrar una demostración abstracta[50].

En esto consiste la tendencia anti-histórica de la filosofía. Puesto que el objeto que el historiador considera es el propio devenir —incluso los hechos del pasado son actos que pertenecen a un mundo cambiante—, no pueden constituir el conocimiento propiamente dicho *(epistéme)*, sino sólo un semi-conocimiento empírico, fruto de la opinión *(dóxa)*, esto es, un saber inmediato, sin fundamento de razón e incapaz de demostrarse, válido únicamente para el momento de su propia duración y no en todas partes y para siempre. En la posición extrema de los eleáticos, la historia tenía que ser imposible. Para Platón y Aristóteles había en el conocimiento histórico algo de real, en cuanto perceptible, pero como conocimiento altamente ininteligible, algo que no podía ser objeto de ciencia. Para ambos, puede ser conveniente recordar la historia de los acontecimientos, en cuanto sirve de pronóstico en los procesos rítmicos a que se ve sometida la vida humana, pero, valiosas y todo las enseñanzas de la historia, su valor está limitado por la ininteligibilidad de su contenido, condenado a ser un mero agregado de percepciones.

Esta es la razón, tal y como nos transmite Lledó[51], de que el término «historia» aparezca casi desterrado en los escritos de Platón y con un contenido muy limitado en los de Aristóteles. En Platón lo encontramos en el *Cratilo* (437 b), donde se da a esta palabra una curiosa etimología, y en otro pasaje, poco interesante, del *Fedro* (244 c); por último, en el *Fedón* (96 a), aparece en un sentido muy preciso: como un estadio primitivo de lo que después va a ser filosofía: «cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman "investigación de la naturaleza" *(physeos historía)*, porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas». Este sentido de «historia» como conocimiento y estudio de la naturaleza adquirirá

---

49 R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 30.
50 Cfr. F. CHÂTELET, *op. cit.*, p. 185.
51 Cfr. E. LLEDÓ, *op. cit.*, p. 98 y ss.

precisión terminológica con Aristóteles, quien también entenderá por historia el conocimiento de los hechos pasados, investigación o búsqueda, e incluso saber[52]. Por lo que respecta a la historia entendida como narración de los hechos pasados, me parece interesante traer a colación —por redundar en favor de la tesis que vengo manteniendo— un texto aristotélico en el que nos trasmite que la poesía es más científica que la historia por añadir un juicio universal a lo que en ésta es mera colección de hechos empíricos; reza así: «En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular»[53]. Así, mientras la historia se ocupa de lo contingente, lo empírico, lo particular, la poesía —por no ser esclava de los acontecimientos reales— puede dirigirse directamente a lo universal y hacerse merecedora de rango filosófico.

Así pues, para el pensamiento griego es filósofo[54] quien es capaz de adquirir conocimientos científicos (en el sentido de *epistéme*) inmutables, esto es, no sujetos al devenir histórico, ni a los avatares de los acontecimientos. Y la historia misma se escapa, por su carácter contingente, de ser objeto de atención filosófica. Únicamente Polibio (210-120), ya en pleno período helenístico, parece aproximarse a una concepción más científica de la historia, sin duda animado por la experiencia del momento histórico que le tocaba vivir[55], y en sus análisis podemos atisbar algunos elementos precedentes de una concepción filosófica de la historia: para él todos los acontecimientos conducían a

[52] Respecto a los sentidos de «investigación» o «búsqueda» y «conocimiento» o «saber», cfr. por ejemplo, *De coelo* (298 b 2), *De anima* (402 a 4) o *Historia animalium* (491 a 12).

[53] ARISTÓTELES, *Poetica* 1451 b, sigo la traducción de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1974, p. 157. Sobre la relación entre historia y poética es interesante consultar J. LOZANO, *op. cit.*, pp. 115-121.

[54] E. LLEDÓ, *op. cit.*, pp. 118-122 analiza los orígenes etimológicos del término «filósofo» que según algunos autores se remontaría a Heráclito y según otros a Pitágoras. Tarea encomiable de la que parecen ser excluidas las mujeres —¿acaso más sujetas al devenir?— si atendemos a las veces que se habla en los textos griegos del «varón filósofo» *(philósophos anér);* cfr., por ej., HERÁCLITO, fragmento 35 (Diels, I, 159), y PLATÓN, *Fedón*, 64 d, 84 a, 95 c; *Sofista*, 216 a; y *Timeo*, 19 e. Cfr. también al respecto, E. LLEDÓ, *op. cit.*, p. 120.

[55] Polibio, nacido en Megalópolis, pequeña ciudad de Arcadia, estuvo inmerso desde su infancia en el ambiente político de su época: su padre, Licortas, era jefe del partido moderado y en el año 185 a. C. fue elegido máximo magistrado de la Liga o Federación aquea. Él mismo era segundo magistrado de la Liga en plena guerra de Roma contra Macedonia (172 a. C.) y fue deportado a Italia cuatro años después, tras la victoria de los romanos. Gracias a la protección de la familia de Escipión Emiliano, de quien había sido tutor, tuvo acceso a los mejores círculos de Roma, pudiendo reunir gran número de documentos de los archivos de la ciudad, así como testimonios de testigos presenciales, elementos que le sirvieron a partir de 150 a. C. —en que se le permitió regresar a su patria— para dedicarse a entender y explicar a los griegos la génesis y el desarrollo del poderío romano, redactando para ello una historia universal. Como acompañante de Escipión pudo asistir unos años después al asedio y destrucción de Cartago, así como a un viaje de exploración por la costa norteafricana. Por último, cabe reseñar su función conciliadora entre griegos y romanos tras el saqueo de Corinto por parte de és-

la dominación del mundo por parte de Roma[56], la Fortuna había guiado todos los asuntos del mundo y la tarea que se arrogaba como historiador consistía no tanto en narrar hechos inconexos como en indagar críticamente cuándo y cómo se originaron los sucesos y cómo se dirigió a su fin[57].

Polibio caracterizaba el tipo de historia que él hacía como *pragmática*, entendiendo por ello el estudio no de leyendas o genealogías, sino de hechos descritos detalladamente y explicados causalmente en función de las intenciones y decisiones de los agentes; de aquí que los acontecimientos no puedan exponerse de modo meramente inconexo, sino que se presentan condicionados lógicamente unos por otros, interrelacionando además lo que sucede en todas las partes del mundo habitado. En su explicación histórica distinguirá Polibio la causa, el inicio y el pretexto de los acontecimientos: «Yo sostengo que los *inicios* de todo son los primeros intentos y la ejecución de obras ya decididas; *causas* son, en cambio, lo que antecede y conduce hacia los juicios y las opiniones; me refiero a nuestras concepciones y disposiciones y a los cálculos relacionados con ellas: gracias a ellas llegamos a juzgar y a decidir»[58]. Con otras palabras, la misión del historiador es interpretar racionalmente las reflexiones y decisiones que llevaron a los protagonistas a la acción, y en esto consiste el valor práctico —y no meramente teórico de la historia— en cuanto que se convierte en escuela y campo de adiestramiento para la política; aunque Polibio no cree que el estudio de la historia pueda impedir a los hombres caer en los errores de sus predecesores, sí considera que de este aprendizaje se desprende un fortalecimiento interior que conduce a la victoria sobre las circunstancias. Podemos decir que en Polibio aparece la tensión estoi-

---

tos, procurando compatibilizar su admiración por los conquistadores y su lealtad por sus compatriotas, quienes, agradecidos, erigieron estatuas en su honor en su ciudad natal.

56 POLIBIO escribe que la cuestión fundamental de sus *Historias* es explicar «cómo, cuándo y por qué todas las partes conocidas del mundo habitado cayeron bajo la dominación romana» (III, 1, 4). Sólo se conservan cinco libros íntegros de los cuarenta de que constaban las *Historias;* sobre la estructura de los mismos cfr. J. MOSTERÍN, *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid 1985, vol. 5, p. 212.

57 Estas ideas aparecen expresadas por POLIBIO al comienzo del primer libro de sus *Historias*, donde el autor explica de forma metafórica la tarea del historiador: reconstruyendo y devolviendo la vida a los acontecimientos históricos en su totalidad, como si de un organismo animal se tratara, no conformándose con la contemplación de los miembros dispersos, esto es, con el estudio de historias aisladas. Esto es lo que permitirá a E. KAHLER afirmar que Polibio fue el primer historiador que consiguió captar el carácter orgánico, la totalidad dinámica del proceso histórico, y que por eso debe ser considerado como el primer historiador universal; cfr. *¿Qué es la historia?*, F.C.E., México, 1985, pp. 40-41. En este mismo sentido, dirá R. G. COLLINGWOOD en *op. cit.*, pp. 41-42, que en Polibio encontramos la nueva idea de historia plenamente desarrollada, «un nuevo tipo de historia cuya unidad dramática podía alcanzar cualquier extensión, con tal de que el historiador pudiera reunir los materiales y fuera capaz de tejerlos en un relato único».

58 POLIBIO, *Historias*, III, 6, 7; trad. de Manuel Balasch; citado por MOSTERÍN en *op. cit.*, p. 213, donde además se brinda un ej.: «El asedio de Sagunto por los cartagineses fue el pretexto de la segunda guerra púnica, y el paso del Ebro por Hannibal fue su inicio. Pero las causas fueron muy otras, y tenían que ver con el resentimiento de los cartagineses, la ambición de los romanos y las ideas y deseos de los hombres implicados».

ca, que acompañará a la filosofía especulativa de la historia en siglos venideros, entre la mutable Fortuna, con su fuerte elemento determinista, y las acciones de los individuos; los hombres no se sienten dueños de su destino y, precisamente por ello, el éxito de sus acciones no se muestra en los acontecimientos externos, sino en el gobierno interior del ánimo con que se enfrenta a ellos. Existe una especie de fuerza superior, Fortuna o Destino *(tijé)* que domina a los hombres, a los dioses, a los Estados, y aunque es más bien una fuerza ciega que un sistema ordenado de leyes, su modo de actuación puede ser comprendido mediante el análisis de los fenómenos históricos; en cualquier caso, la actividad de los indiviuos aparece rebajada al insistirse en la presencia del destino. Quizá por este fondo estoico, no serán los individuos los responsablès de la marcha de la historia, sino los pueblos, como dice Mosterín: «Polybios no sólo explicó la irresistible ascensión de Roma en el mundo antiguo. También se dio cuenta de que, como consecuencia de su propio éxito, la actitud romana hacia el resto del mundo debía cambiar. Tras su victoria Roma adquiría una nueva responsabilidad: ya no se trataba de saquear los países vencidos, sino de asumir el liderazgo de la humanidad y de la civilización, y de sentar las bases de una cosmópolis en que la paz y la justicia universales legitimasen la supremacía romana sobre todo el mundo habitado *(oikouménè)*»[59]. Estas últimas ideas, típicamente griegas, volverán a aparecer en los proyectos cosmopolitas ilustrados de Leibniz o Kant.

Como muy bien recoge Collingwood[60], con Polibio, la tradición helenística del pensamiento histórico pasa a manos de Roma, donde el único desarrollo original que se le imprime desde entonces procede de Tito Livio, quien concibió la idea de escribir una historia de Roma desde sus orígenes, es decir, una historia universal, puesto que el Imperio Romano se había convertido en la totalidad del mundo conocido. Las pretensiones de Tito Livio son mucho más moralizantes que científicas, no persiguiendo con su obra originalidad ni en la investigación ni en el método, pues cifra la misión del historiador en describir los hechos y costumbres de los hombres en un pasado remoto, para mostrar a sus lectores cómo los cimientos de la grandeza de Roma estaban fundados en un sólida moralidad. Se trata, pues, de una manera filosófica de hacer historia, aunque no llegue a la talla de su maestro. Ni Polibio ni Tito Livio presentan una forma de hacer historia que consiga derrocar de su trono a la filosofía en el mundo grecorromano. Con todo, como señalábamos en el apartado anterior, a pesar de la orientación antihistoricista de su pensamiento, el género histórico surgió en el mundo griego, y en él se encuentran en gérmen, como acabamos de analizar, algunos elementos de relevancia para el posterior desarrollo de la filososfía de la historia.

---

[59] *Op. cit.*, p. 215. No olvidemos la célebre *pax romana* establecida un par de siglos después por César Augusto.

[60] Cfr. *op. cit.*, pp. 44-48.

3. Los primeros pasos de la filosofía de la historia en el mundo judeocristiano

En opinión de Dilthey, el nacimiento de una conciencia histórica verdadera sólo puede ser fruto del cristianismo, al colisionar un gran pasado histórico y una gran actualidad histórica, operándose una transformación en la manera de concebir los hechos históricos por el fundamento religioso que los anima, y haciendo que surja la plena conciencia de una evolución histórica de la vida entera del alma: «La filosofía del judaísmo fue la primera en desarrollarse; la del paganismo la siguió: sobre ambas se levantó triunfalmente la *filosofía del cristianismo*. Pues llevaba en sí una poderosa *realidad histórica;* una realidad que en la vida del alma entraba en contacto con el núcleo más íntimo de todo lo real que había existido antes y se sentía en interna relación con ella... De este modo, la esencia de Dios, en oposición a su concepción en concepto de sustancia, cerrado en sí mismo, de la Antigüedad, fue aprehendida en una vida histórica. Y así surgió ahora por primera vez, tomando el vocablo en su más alto sentido, *la conciencia histórica*»[61].

Si nos referimos por separado a la concepción histórica hebrea y a la cristiana, descubrimos que en la primera —al menos tal y como se nos muestra en el Antiguo Testamento— aparte del concepto original de creación, que supuso una revolución cultural, no aparecen expresiones reflexivas que denoten un sentido histórico. Ni la historia del pueblo elegido, ni su esperanza de futuro en la venida de un salvador, son expresiones científicas o filosóficas; su creatividad se muestra en el canto y la narración, en profecías de videntes, en salmos y plegarias, por lo que Collingwood afirma que los judíos no hicieron sino historia *teocrática* y *mitológica* y, por lo tanto, «cuasi-historia», a la manera de los demás pueblos orientales[62]. Sin embargo, la literatura hebrea se distanciaría de las otras manifestaciones orientales por la pretensión de universalismo y el proyecto de futuro que introduce el movimiento profético; en este sentido, es paradigmático el «libro de Daniel» —con sus cuatro reinos universales, cuatro edades descendentes del mundo, y la esperanza profética del Reino Final—, a cuyo autor llega a considerar Renan por eso «el verdadero creador de la filosofía de la historia»[63]. Daniel se muestra convencido de que la historia no es en absoluto una sucesión inconexa de episodios ajenos entre sí, sino que, por el contrario, se trata de una sucesión ordenada, de una unidad con sentido que apunta hacia la instauración del reino de Dios, el cual aparecerá después de la aparición de «cuatro reinos» te-

---

[61] W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de J. Marías, prólogo de J. Ortega y Gasset, Alianza, Madrid, 1980, pp. 373-374.

[62] Cfr. R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 25.

[63] Cfr. E. Renan, *Vida de Jesús*, trad. de A. G. Tirado, Edaf, Madrid, 1981, p. 90. Sin embargo, H. Schneider (cfr. *op. cit.*, p. 23) otorga este título al profeta Amós, quien en su opinión hizo posible la primera visión homogénea del mundo de la historia.

rrestres[64]; esta idea ha sido considerada como un antecedente de la periodización de la historia, pero no va mucho más allá que el concepto de «cuatro edades» empleado por griegos y romanos, además con los mismos calificativos de oro, plata, bronce y hierro; la diferencia estriba en que la cultura grecorromana hacía referencia a edades pasadas y presentes, mientras que el profeta, basándose en un sueño, predice el porvenir; durante siglos se interpretó que Daniel aludía a los imperios asirio-babilónico, medo-persa, greco-macedónico y romano, con su continuación sacro-germana, suponiéndose que este último se prolongaría hasta el fin de los tiempos[65]. El acontecimiento central para el mundo judío se encuentra en el futuro, y la expectación del Mesías hace que el tiempo se divida para ellos en presente y futuro[66], ocupando el pasado un lugar secundario; por esto, podemos afirmar —utilizando la terminología de Schlegel— que los profetas bíblicos eran «historiadores al revés»[67], poniendo su atención en los sucesos por venir y dando sentido a la historia desde lo que aún no era historia.

Desde mi punto de vista, es inherente a la concepción religiosa de Israel una visión de la historia, y podemos descubrir en sus narraciones del Pentateuco y de los Profetas diversos aspectos que caracterizan su pensamiento histórico, como: 1) la presentación de la historia como un *proceso que se despliega desde el comienzo;* 2) la asociación de lo particular y lo universal en la historia, es decir, la asociación entre referencias a distintas historias nacionales, especialmente la de Israel, y la *idea de una única historia de la humanidad;* 3) la certidumbre de que los acontecimientos que se integran en el proceso llamado historia tienen sentido si se los considera con un *criterio moral;* la conciencia de que el desarrollo de la vida de la humanidad conduce a un *futuro «mejor»*[68]. Ahora bien, aunque estas características se encuentren a la base de la futura filosofía de la historia, me niego a admitir que en el pensamiento hebreo se pueda descubrir una filosofía de la historia como tal, término que prodigan abusivamente autores como Schneider. Una cosa es que algunos elementos de la concepción bíblica judía posibiliten la aparición de una filosofía de la historia, y otra muy distinta que hablemos de filosofía hebrea de la historia. Tampoco en el pueblo de Israel exite una voluntad de búsqueda de sentido a la forma de desarrollo histórico; y, si aparece entre los profetas una concepción temporal del futuro, es en detrimento de la valoración del pasado, que es contemplado en los libros del Pentateuco a la manera de narración épica de las vicisitudes de un pueblo que busca en el mundo una tierra prometida.

Con todo, la verdadera influencia para el pensamiento medieval, y

---

[64] Cfr. Dan. 2, 36-45.

[65] Cfr. J. GARCÍA VENTURINI, *Filosofía de la Historia*, Gredos, Madrid, 1972, p. 45.

[66] Cfr. K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 182.

[67] En realidad, Schlegel afirma que «los historiadores son profetas del revés». Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, Alianza, Madrid, 1983, p. 153.

[68] Sobre estos cuatro caracteres, cfr. J. THYSSEN, *op. cit.*, p. 29.

para la ulterior filosofía de la historia, provendrá de la confluencia de judaísmo y cristianismo; la era del Antiguo y Nuevo Testamento se enfrentan como Promesa y Cumplimiento, aunque sigue haciéndose hincapié en una continuidad lineal en la historia de la salvación, encaminada a la segunda venida de Cristo, que los primeros cristianos consideraban inmediata[69]. Tomando como apogeo el advenimiento del Mesías, el cristianismo valora la historia pasada como algo precedente que ha sido superado, y sabe que el momento de la redención inicia una historia de renovación espiritual que permitirá la salvación de los justos al final de los tiempos, con lo que la esperanza pierde cualquier posible matiz terrenal y la historia se bifurca en dos aspectos: el profano, que carece de interés —es, en este sentido, «intrascendente»—, y el divino, que se cifra en la salvación de las almas y, en rigor, «no es de este mundo».

Para el cristiano, lo precedente mismo, narrado en el Antiguo Testamento, tiene forma de historia: Creación y pecado original, reformación de la humanidad después del diluvio, separación y conducción del pueblo elegido por Dios como portador de la Salvación, establecimiento de la Ley, etc.; estos datos del pasado pertenecen a la esencia de la religión, lo mismo que la esperanza en una era dorada al fin de los tiempos; en este sentido, hay que considerar la intuición religiosa del Antiguo Testamento como comienzo y componente de la imagen cristiana de la historia[70]. El pasado ha conducido al acontecimiento central, a la venida del Cristo, y desde ese «presente perfecto»[71] surge la línea de la historia de la salvación teniendo como meta el fin de los tiempos *(parusía)*, cuando se instaurará el reino de Dios, trascendiendo el concepto de tiempo terrenal. Así, el pasado cobra entidad, pero la esperanza de futuro se tiñe de tintes escatológicos y apocalípticos, pues el fin de la historia sólo será glorioso para aquellos que se hayan hecho dignos de ello cumpliendo los mandatos divinos; nadie sabe cuándo ni cómo llegará el día del Señor[72], pero será el fin del tiempo histórico. Nos hallamos, pues, ante una escatología que encierra un juicio sobre el presente y sobre el pasado y, ciertamente, sobre la historia y la humanidad: «el futuro de que se trata es un futuro concreto, comprende la llegada del Reino de Dios y el fin del mundo de los hombres; el presente, a su turno, es el tiempo de la decisión con respecto al futuro y concierne a todos los que escuchan el mensaje»[73]. El contraste con la soberanía real de Jahvé en el Antiguo Testamento es que el futuro reino de Dios se muestra como un acontecimiento sobre-

---

[69] Cfr. J. THYSSEN, *op. cit.*, pp. 22-23, y L. DUJOVNE, *op. cit.*, p. 161.

[70] Cfr. J. THYSSEN, *op. cit.*, pp. 22-23.

[71] Cfr. K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 182. Se trata de una especie de presente intemporal y continuo el del cristianismo, ya que pretende reflejar que ha sobrevenido «la plenitud de los tiempos» (Cor. 10, 11), plenitud que es para todas las personas sin excepción (Gál. 3, 28).

[72] «Sabéis perfectamente que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche» (1 Tes. 5, 2), o «No os toca a vosotros conocer los tiempos y las fechas que el Padre ha reservado a su autoridad» (Act. 1, 7-8).

[73] L. DUJOVNE, *op. cit.*, p. 150.

natural, y no como la realización del reino de la paz o de la salvación dentro del marco de la historia, que era lo que esperaban los judíos; el fin de la historia proclama la redención del hombre de la historia misma.

El cristianismo reafirma, pues, la linealidad de la historia, pero para subrayar que la historia humana sólo tiene sentido dentro del plan divino de la providencia, de una Historia con mayúscula que persigue como finalidad la salvación de las almas y margina o, al menos, subordina, todo saber histórico profano. Como afirma Tillich en su *The interpretation of History*[74], frente a la concepción cíclica griega, en la que el espacio engloba al tiempo, en la concepción judeocristiana «el tiempo arranca la realidad de su limitación en el espacio para crear *una línea que no retorna sobre sí misma*», y esta línea sin solución de continuidad abre para el hombre la posibilidad de una esperanza, absolutamente desconocida para los griegos; no podían los griegos vivir para el futuro, porque el futuro no era susceptible de ofrecerles ninguna novedad; en cambio el cristianismo vive orientado al futuro. El reino de Dios que se espera es sobrenatural y trascendente al tiempo, pero la perdición o la salvación es una alternativa que se decide en el tiempo, como una creencia que manifiesta el sentido del tiempo. La división de la historia en períodos, en base a acontecimientos creadores de época, culmina con la instauración de un período de luz, que acaba con el tiempo reintroduciendo la eternidad divina.

De esta manera, la historia se objetiva bajo forma de teología de la historia, que ocupará el lugar de la filosofía de la historia hasta que se avance en el proceso de secularización. Y, a partir de este momento, toda historia escrita partiendo de las nociones cristianas (fundamentalmente en el medievo, aunque encontraremos también algún ejemplo en pleno siglo XVII, como Bossuet) reunirá como características principales el ser universal, providencial y apocalíptica.

4. San Agustín y la teología de la historia

Suele afirmarse que en San Agustín nos encontramos la primera exposición sistemática de una «filosofía cristiana de la historia», por lo que su ubicación en el deslinde, real o convencional, entre la Antigüedad y la Edad Media adquiere particular significación, ya que la suya es, al mismo tiempo, una de las últimas especulaciones sobre la duración de Roma y su Imperio[75]. Otras veces se afirma que *De civitate Dei* llegó a ser la primera grandiosa interpretación de la historia y su autor el «creador de la doctrina ideológica de la historia», por haber sometido a la mirada retrospectiva, después de la gran antítesis de la *civitas Dei* y la *civitas terrena*, el conjunto de la historia y no solamente la historia de la Gracia[76]. Muchos consideran esta obra como el

---

[74] Citado por L. Dujovne, *op. cit.*, pp. 160-161.
[75] Cfr. L. Dujovne, *op. cit.*, p. 178.
[76] Cfr. J. Thyssen, *op. cit.*, p. 25.

trabajo que marca el comienzo de nuestra disciplina[77], y algunos consideran la exposición agustiniana de *La ciudad de Dios* como «el primer gran ejemplo de una *genuina* filosofía de la historia»[78]. No faltan, sin embargo, detractores; así, Croce no hace sino restar importancia al protagonismo de San Agustín en el campo de la interpretación histórica, diluyendo su aportación entre el conjunto de las escasas contribuciones medievales a la historiografía[79]; igualmente, Collingwood no hace sino nombrar de pasada a San Agustín —de la mano de San Jerónimo y San Ambrosio, mientras Eusebio de Cesarea sale mucho mejor parado— en el marco de las escasas páginas dedicadas a la historiografía cristiana y medieval[80]; con todo, Troeltsch es quien le niega más explícitamente el carácter de filósofo de la historia —lo mismo que a Eusebio o San Jerónimo—por no ser más que un compilador y actuar dogmáticamente, «basándose en milagros y en convenciones escolásticas de la antigüedad acerca de la historia»[81].

Es cierto que en la obra mencionada de San Agustín puede rastrearse un intento por buscar un sentido a la historia, tomándola como objeto de reflexión y sistematizando las argumentaciones. Pero habría que plantearse si solamente por eso nos encontramos ante una filosofía de la historia. Ésta es una cuestión que ha preocupado a autores como Gilson, quien afirma que una respuesta afirmativa o negativa a esta pregunta significa ya una cierta noción de la filosofía[82]. Es incontestable que en San Agustín aparece un saber cristiano acerca de la historia, pero lo que no está tan claro es si su exposición histórica es susceptible de una interpretación de conjunto prescindiendo de las luces de la revelación, esto es, una interpretación puramente racional. La respuesta no se deja esperar: su explicación de la historia universal es esencialmente religiosa, en el sentido de que deriva su luz de la de la revelación, por lo que podemos afirmar que se trata más bien de una *teología de la historia* que de lo que hoy día denominamos filosofía[83]. En mi opinión, pues, aunque no me parece errónea la denominación de «filosofía *cristiana* de la historia», me parece mucho más acertado que nos dirijamos a la obra de San Agustín hablando de «teología de la historia», para no inducir a confusión, lo que no significa que no sea consciente de que en la época agustiniana filosofía y teolo-

---

[77] Cfr. al respecto J. GARCÍA VENTURINI, *op. cit.*, p. 62.

[78] Cfr. J. MARITAIN, *Filosofía de la historia*, trad. de J. García Venturini y E. K. Kraemer, Troquel, Buenos Aires, 1960, p. 17.

[79] Cfr. B. CROCE, *Teoria e Storia della Storiografia*, Napoli, 1916; 2.ª parte, cap. III: «La storiografia medievale», pp. 191-212.

[80] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 58. Sobre historiografía cristiana y medieval, cfr. pp. 53-63.

[81] Cfr. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, p. 15.

[82] Cfr. E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, P. U. Louvain-Vrin, Louvain, Paris, 1952, p. 69.

[83] Cfr. *ibid.*, p. 70. Cfr. también K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 160 y p. 166; según este autor, se trata de una teología y no de una filosofía de la historia, porque intenta proporcionar una teoría de explicación del cosmos, basándose en una interpretación histórico-dogmática de la cristiandad.

gía obraban juntas o, más bien, la primera al servicio de la segunda; esto no sería sino un argumento más para avalar la denominación por la que he optado.

Otra cuestión aparte es la influencia que San Agustín pudo ejercer en la filosofía de la historia posterior. Si pasamos revista a las interpretaciones posteriores y, sobre todo, a las creaciones de la denominada filosofía especulativa de la historia, todo invita a pensar que las diversas filosofías de la historia que se han desarrollado después de Agustín de Hipona no son sino intentos por resolver, con las solas luces de la razón natural, un problema que había sido planteado en un principio por la fe y sin poder resolverse más que con su ayuda. En este sentido, «el primer teólogo de la historia se convertirá en el padre de todas las filosofías de la historia, aunque él no las haya querido y aunque ellas no lleguen a ser reconocidas por este origen»[84]. Más adelante iremos viendo en qué medida las filosofías de la historia posteriores se reafirman por un cambio de paradigma que incluye como nota más relevante la secularización, pero por ahora podemos conceder que la teología de la historia agustiniana contribuye al nacimiento de la filosofía de la historia al poner de manifiesto un esfuerzo sin precedentes en la sistematización de las ideas sobre el desarrollo de la vida de la humanidad y su sentido. Durante la época patrística abundaban los desarrollos de la teología de la historia[85] que Pablo de Tarso había dejado delineada, pero únicamente en Agustín de Hipona aparece una sistematización adecuada.

Un acontecimiento histórico constituye el argumento inicial de *La ciudad de Dios*, el desplome del Imperio romano brinda la ocasión para reflexionar acerca del sentido de la historia; como muy bien expresa Gómez-Heras, «Agustín se esfuerza por trascender los hechos brutos, buscando una comprensión de los mismos desde un sentido y en un horizonte global del acontecer, y tal trascencencia es de carácter teológico»[86]. Sin embargo, aunque la cuestión de la historia constituya el argumento de su obra, habría que preguntarse hasta qué punto este contenido estaba tan supeditado a su intención de llevar a cabo una apología del cristianismo que difuminaba e instrumentalizaba su labor teórica[87]. En mi opinión, no se trata de renunciar a las valiosas aportaciones agustinianas por su intención apologética, pero sí de dejar claro de qué experiencia biográfica parte su crítica. Los veintidós volúmenes de que consta la obra fueron compuestos entre los años 413-426, y su redacción fue ocasionada por el saqueo de Roma por Alarico en 410; que la intención del libro es apologética queda claro en el título

---

[84] E. GILSON, *op. cit.*, pp. 71-72.

[85] Son dignos de mención, como precursores o coetáneos de San Agustín: Hipólito Romano *(Chronica)*, Lactancio *(De mortibus persecutorum)*, Eusebio de Cesarea *(Historia Ecclesiastica)*, San Jerónimo *(De viris illustribus)* y P. Orosio *(Historiae adversum paganos)*.

[86] Cfr. J. GÓMEZ-HERAS, *Historia y razón*, Alhambra, Madrid, 1985, p. 8.

[87] En este sentido afirma J. THYSSEN, *op. cit.*, p. 25: «La intención de San Agustín no es teórica, sino apologética».

original, *De civitate Dei contra paganos.* Agustín quería defender al cristianismo del cargo de ser culpable de la decadencia del Imperio romano y del saqueo de Roma por Alarico, o, como ha expresado Philipe Aries, «para defender el cristianismo de la acusación de ser el instrumento del fin de Roma y también para destruir la idea de que el fin de Roma sería igualmente el fin del mundo y, por consiguiente, el fin de la Iglesia de Cristo»[88].

La compresión agustiniana de la historia se apoya en dos presupuestos fundamentales: 1) el mundo es obra de Dios Creador y 2) el acontecer mundano está regido por la providencia divina, que planifica, conduce y gobierna el devenir de la humanidad, planificando a su vez el tiempo —lugar de la historia—, pero dejando un lugar a la libertad del hombre y descartando la necesidad del destino. El pensamiento agustiniano organiza, así, la historia a modo de drama[89] donde acontece la perdición y la salvación del hombre; el principio y el fin de la representación es Dios, todo procede de El y camina hacia El; y éste es el esquema del *exitus-reditus* que perdurará a lo largo del medievo. El drama se desarrolla en tres actos: el hombre caído (Adán), el hombre redimido (en Cristo) y el hombre glorificado (en Dios); tiempo del pecado, tiempo de la gracia y tiempo del gozo eterno; el plan del Creador fue entorpecido en un principio por la negligencia del hombre, pero su sabia providencia supo aprovechar las malas voluntades para el triunfo del bien, de forma que toda la humanidad pueda participar de su plan trazado; el género humano forma parte de una unidad total al compartir los eventos fundamentales que constituyen la historia: el acto creador, el acto de la caída y el acto de la redención; en ese marco global, todos los hombres son partícipes de la misma suerte y destino.

La representación concreta del drama discurre entre dos posibilidades antagónicas: la ciudad de Dios *(civitas Dei)* y la ciudad terrena *(civitas diaboli)*[90]. La historia humana es la narración de la lucha entre ambas, verdadera dialéctica que mueve el proceso histórico. La ciudad terrestre es de Satán y se inició en la historia con Caín, mientras que la ciudad de Dios está representada desde el comienzo por Abel, es decir, por aquél que fundó una sociedad en la tierra, mientras su hermano se convertía en el eterno peregrino[91]; y a partir de este origen, la historia de los dos pueblos a que cada uno dio origen se confunde con la historia universal, precisamente no porque haya una sociedad uni-

---

[88] Ph. ARIES, *Le temps de l'Histoire*, Ed. du Rocher, Monaco, 1954, p. 99. Sobre este punto, cfr. también K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 167 ss.; J. THYSSEN, *op. cit.*, pp. 25-26; y L. DUJOVNE, *op. cit.*, p. 209.

[89] Sobre esta metáfora y algunas de las expresiones siguientes, cfr. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, p. 9 y ss. En este mismo sentido escribía, refiriéndose a la historia bíblica, Reinhold NIEBUHR, *Faith and History*, Cf. Scribner and Sons, New York, 1956, p. 27: «La Historia es concebida significativamente como un *drama* y no como una pauta de relaciones necesarias determinables científicamente».

[90] Cfr. *De civ. Dei*, XXI, 1. Cfr. también *ibid.*, XVII, 20, 2.

[91] Cfr. *De civ. Dei*, XV, 1, 2.

versal única, sino porque ambas son universales en el sentido de que todo hombre, sea quien sea, es necesariamente ciudadano de una o de otra, ya predestinado a reinar eternamente con Cristo (si ama a Dios), ya predestinado a sufrir con los demonios un suplicio eterno (si no ama a Dios)[92]; aquellos que no aman a Dios son los que aman exclusivamente el mundo, los paganos, y en este sentido puede Agustín afirmar que son dos amores los que dan lugar a dos ciudades[93]. Se trata pues de dos «ciudades» simbólicas, cuya naturaleza está definida por la de aquellos que las aman, y pueden, a su vez, recibir dos nombres más simbólicos todavía: Jerusalem (visión de paz) y Babilonia (Babel, confusión)[94]; el enfrentamiento se prolongará hasta el fin de los tiempos, cuando será el triunfo definitivo de Jerusalem. El combate entre la ciudad eterna y la ciudad terrestre es en definitiva la lucha entre el espíritu y la carne, entre el bien y el mal, que coexisten conflictivamente hasta el fin de los tiempos.

En la interpretación agustiniana de las dos ciudades descubrimos una clara influencia del platonismo, recibida con toda seguridad a través de los pensadores neoplatónicos que San Agustín conocía. Para Platón había un contraste radical entre el orden perfecto de lo eterno y el orden de lo cambiante, de lo que cae bajo la experiencia sensible del hombre; entre las Ideas que son la verdadera realidad y el mundo de lo sensible que es su reflejo debilitado. En *La ciudad de Dios* aparece, junto a esta idea una nueva, del contraste rotundo entre una realidad perfecta y otra que es, no sólo inferior a ella, sino que también le es hostil. La convicción que se le planteaba a Platón en el plano metafísico, se proyecta también para San Agustín en el ámbito dinámico del desarrollo de la historia, a la vez terrena y celestial. De este modo, lo que en Platón sólo había sido una especie de contraste entre una apariencia cambiante y una realidad estática, inmóvil, se convierte en San Agustín en un combate generador del movimiento de la historia[95]. San Agustín presenta dos comunidades históricas que transcurren a través del tiempo, pero cuya finalidad última es transcenderlo, de forma que la historia desemboca en la metahistoria o, mejor, en la transhistoria, el tiempo en la eternidad. Con palabras de Gómez-Heras[96], el tiempo y la historia discurren a dos niveles: humano y divino, intrahistórico y metahistórico. Hay un tiempo de la naturaleza y un tiempo de la gracia; un tiempo del pecado y un tiempo de la redención. Ahora bien, el primero —el que se desarrolla en el mundo humano— no es para San Agustín propiamente historia, mientras que sí lo es el segundo; la historia es la historia de la salvación. La verdade-

---

[92] Cfr. *De civ. Dei*, XV, 1, 1.

[93] Cfr. *De civ. Dei*, XIV, 1, y XIV, 28.

[94] Cfr. *De civ. Dei*, XVI, 4; XVIII, 2; y XIX, 9. Sobre simbología de las dos ciudades, cfr. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 51-52.

[95] Cfr. E. HOFFMANN, «Platonism in Agustine's Philosophy of History», en *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, R. Klibansky y H. J. Paton (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1936, pp. 173-190.

[96] Cfr. J. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, pp. 10-11.

ra historia sigue un curso homogéneo que responde al plan salvífico de Dios, trazado por su providencia.

Sin embargo, aunque tenga sus miras puestas en la eternidad, también se interesó San Agustín por el problema de la periodización de la historia, eso sí dividiendo las diferentes etapas de forma simbólica y con clara influencia teológica. Así, pensaba que, en número igual al de los días de la creación y en analogía con ellos, existen seis «siglos», a los que seguirá el tiempo del sábado, eterno, después del Juicio final; estos siglos representan al mismo tiempo las seis edades de la humanidad; y el sexto siglo, del que no cabe predecir la duración, estará regido por el Imperio romano a partir de Jesucristo, que habrá de ser el último según la profecía de Daniel[97]. Los puntos de vista teológico y simbólico se anteponen a una forma objetiva de contemplar la marcha de la historia profana. La lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena es desde un principio un hecho incontestable, de forma que la historia entre el comienzo y el fin de esa contienda aparece sólo como un intermedio, como un interludio fugaz. No sólo se establece el sentido de la historia terrenal, sino que ésta queda descartada también como lugar de grandes realizaciones futuras, ya que se encuentra en su última fase. La historia humana no puede contener ningún movimiento creador, al margen del plan trazado por la providencia divina.

Según todos estos supuestos, la perspectiva desde la que Agustín de Hipona interpreta la historia es la de la razón creyente. El sentido profundo del acontecer sólo es perceptible desde la revelación divina y desde la fe de quien la acepta. La filosofía cede su sitio a la teología. El quehacer del historiador se identifica con la labor religiosa del creyente, esto es, organizar los materiales dispersos de la revelación judeocristiana, sistematizándolos, otorgándoles un sentido en la totalidad de la historia. La teología está preparada para comenzar su larga andadura por la Edad Media, transmitiendo una escasa sensibilidad para la historicidad y relegando a un segundo plano la reflexión sobre el acontecer humano. No obstante, estamos ya en presencia de una primera e importante interpretación de la historia, aunque su intención por sacar a la luz el verdadero contenido de la historia temporal, en contraste con la supratemporal, coloque al acontecer humano en un lugar secundario. Tal y como afirma Gómez-Heras, «las bases de una interpretación del tiempo estaban ya echadas y en espera de que la secularización efectuada por el pensamiento de la Edad Moderna las tomara como pauta para construir la filosofía de la historia»[98].

Sin embargo, pasarán aún muchos siglos hasta que el saber histórico abandone la tutela de la teología y pueda comenzar a hablarse de una filosofía de la historia. Hasta ese momento la interpretación agus-

---

[97] Para información más detallada sobre la periodización, cfr. J. THYSSEN, *op. cit.*, pp. 28-29; y L. DUJOVNE, *op. cit.*, p. 210 y ss.

[98] J. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, p. 11.

tiniana será custodiada por fieles pensadores medievales, quienes apenas harán innovaciones conceptuales y seguirán insistiendo en interpretaciones simbólicas y apocalípticas. Serán figuras relevantes en este período Paulo Orosio *(Historiae adversum paganos)*, Otto von Freising *(Chronica sive Historia de duabus civitatibus)*, Joaquín de Fiore (*Evangelium sancti spiritus*, el «Evangelio eterno»)[99].

El período que conocemos como Edad Media no dedicó ciertamente sus esfuerzos a la historia laica, puesto que los filósofos-teólogos estaban polarizados en sus estudios por las verdades eternas e inmutables. La historia contingente y cambiante sólo adquiría relevancia para ellos como contraejemplo, como valle de lágrimas que hay que atravesar en el camino hacia la salvación, puesto que la verdadera historia de los hombres sólo adquiere sentido desde la perspectiva del Reino de Dios, que tiene su propia historia sometida a un desarrollo lineal providencialista con tres momentos esenciales: creación, redención y consumación de los tiempos o juicio final.

Ésta será la melodía de fondo de la obra mencionada de Otto von Freising, de clara inspiración agustiniana en su exposición de la obra en torno al eje de dos ciudades (que caminan juntas pero en sentidos opuestos), aunque en honor de la verdad hay que señalar que la descripción que hace de las épocas en su aproximación de la historia universal ha dejado de ser meramente simbólica, apoyando su narracción en documentos e intentando vincular causalmente los acontecimientos que enumera. Además, se ve en su concepción un atisbo de confianza en el perfeccionamiento y progreso de la humanidad que no sólo puede alcanzar su culminación en la otra vida, sino en una edad de oro futura (plena en felicidad y civilización), cuya duración presenta como indeterminada, pero que llegará a instaurarse sin duda antes de la destrucción del mundo, tal y como escribe en el último libro de su obra mencionada. Estos conceptos de continuidad y perfectibilidad que subyacen al planteamiento de von Freising, volveremos a encontrarlos, una vez secularizados, a la base de la filosofía de la historia que se inicia en la época de la Ilustración.

Pero no quisiera concluir este capítulo sin resaltar otro aspecto fundamental que tiene su origen en el medievo, en lo que he denominado como concepción teológica de la historia, y que también incidirá posteriormente en la filosofía especulativa de la historia y en sus herederas con pretensiones de historia científica. Me estoy refiriendo a la

---

[99] Para un conocimiento más exhaustivo de esta filosofía de la historia providencialista o teología de la historia, puede consultarse con provecho la obra ya citada de LÖWITH, sobre todo en los capítulos VII-IX. Probablemente la primera rebelión consciente contra el providencialismo agustiniano se produce a principios del siglo XIV de la mano de Dante Alighieri, quien en su *Divina Comedia* afirma el historicismo del hombre, otorgando un sentido al acontecer histórico humano dentro de su finitud, aún cuando refleje la voluntad de Dios; la Historia tratará de explicar la obra de los hombres en su ámbito limitado, y si merece la pena ser estudiada es porque constituye un fin en sí misma y no un mero instrumento de los planes de Dios. Sin embargo, en pleno siglo XVII todavía nos encontraremos en Bossuet un claro ejemplo de interpretación providencialista de la historia.

virtualidad profética de la historia. En este punto, quisiera subrayar la importancia de la obra de Joaquín de Fiore, conocida bajo la denominación de «el Evangelio Eterno», la cual se corresponde con el tercer gran período de la humanidad (tras el del Padre o Antiguo Testamento, y el del Hijo, ya entonces próximo a su fin) caracterizado por una libertad espiritual absoluta y un comunismo monástico —sin jerarquías, lo que le granjeó las iras eclesiásticas[100]. Esto es, en el mismo sentido que en la obra de von Freising, para J. de Fiore la salvación no irrumpe al final de los tiempos, sino dentro del tiempo histórico, concebido como realización del Espíritu —idea sobre la que volverá Hegel en otro nivel. Una historia, pues, que se convierte en profecía, en la que el pasado sólo se comprende desde el futuro, dentro de una visión esencialmente escatológica, «donde la consumación del tiempo no se abre a una plenitud metahistórica sino que esta plenitud se da dentro de la historia, dentro del tiempo»[101].

Basten estas líneas como botón de muestra del gérmen de filosofía de la historia que ocultaba la visión teológica medieval y que se manifestará en plenitud tras el período de secularización que se inicia en la filosofía moderna y que culmina con la Ilustración.

---

[100] E. BLOCH hace referencia en *El principio esperanza* (Aguilar, Madrid, 1979, vol. II, pp. 73-74) a la presencia en Orígenes de la idea de los tres reinos que expone J. de Fiore, aunque recalca que en aquél la idea carecía de un concepto de desarrollo en el tiempo.

[101] J.L. GARCÍA VENTURINI, *op. cit.*, p. 68. El autor dice a continuación que se ha exagerado la significación de Joaquín de Fiore, y que, «fuera de ser un interesante antecedente de algunas actuales ideas proféticas y escatológicas, su obra está muerta para nosotros». En esta opinión están en desacuerdo otros autores, como N. COHN, quien en su obra *En pos del milenio* (Alianza, Madrid, 1985, versión castellana de Ramón Alaix Busquets, pp. 107-125), pone de relieve la importancia de la visión joaquinista de un mundo sin sacerdocio ni jerarquías, una visión revolucionaria que sus sucesores desarrollarían; así dice Cohn: «Joaquín de Fiore fue el inventor del nuevo sistema profético, el cual iba a ser el que mayor influencia ejerciera en Europa hasta la aparición de Marx» (p. 107). En el mismo sentido, LÖWITH, *op. cit.*, pp. 208-213, presenta la importancia de Joaquín de Fiore y el joaquinismo, cuya influencia llegaría a través de Lessing a los Saint-Simonianos, a Comte, e incluso a Fichte, Hegel y Schelling.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA AURORA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Aunque en el renacimiento y en los comienzos de la modernidad encontremos la presencia de una preocupación histórica de signo diverso a la medieval, sin embargo, no podemos decir que la filosofía de la historia —como un modo de pensar histórico reflexivo y crítico— hiciera acto de presencia hasta la Ilustración. Ahora bien, sin la evolución de pensamiento llevada a cabo en este largo camino hacia el siglo XVIII probablemente no habría visto la luz la nueva concepción filosófica sobre la historia, que hemos dado en llamar desde entonces «filosofía de la historia».

Aún a riesgo de ser considerada simplista, quisiera destacar dos elementos fundamentales que propiciaron el nacimiento de la filosofía de la historia ya en los siglos XVI y XVII: 1) el progresivo abandono, impulsado por el movimiento humanista, de la visión teológica y providencialista que había dominado la historiografía medieval; 2) la lucha contra los prejuicios y contra el argumento de autoridad que se lleva a cabo en los comienzos de la modernidad. En definitiva, se trata en ambos casos de la emancipación de la razón filosófica respecto de una tradición teológica que la venía encorsetando y que, sin el proceso de secularización nunca habría alcanzado su mayoría de edad. No obstante, encontraremos en pleno siglo XVII un intento de restauración de la teología de la historia de San Agustín, con las concepciones providencialistas de la historia universal, presentadas por Bossuet. En este punto coincido con K. Löwith, quien clasifica el *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) de Bossuet y el *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1756) de Voltaire, respectivamente, como la última teología de la historia —según el modelo agustiniano— y la primera filosofía de la historia.

Durante el renacimiento la visión histórica estuvo muy vinculada a las concepciones políticas, como muestran las obras de Maquiavelo y Guicciardini, o al desarrollo de las ideas jurídicas, como es el caso de Bodino. Pero en este último pensador comenzarán a gestarse también

algunos elementos que pueden considerarse —como muy bien ha señalado Bury— antecedentes de la idea de progreso desarrollada a partir de la época ilustrada y tan importante para la constitución de la filosfía de la historia; tres puntos de su concepción histórica fueron favorables al advenimiento de la idea de progreso: 1) el rechazo de la teoría de la degeneración humana, 2) la afirmación de que el tiempo nuevo es, en las ciencias y en las artes, superior al de la antigüedad clásica, y 3) la concepción de una historia universal «común a todos los pueblos de la tierra»[102].

En los albores de la modernidad presenciamos un claro menosprecio del saber histórico en favor del desarrollo de las ciencias exactas, aspecto del que Descartes es un claro exponente. El conjunto de la obra cartesiana conduce a un escepticismo histórico que sirvió de base a una nueva escuela historiógráfica, cuyo principal postulado consistía en no admitir ninguna fuente documental sin antes someterla a un proceso crítico, con lo que la memoria histórica baconiana y las autoridades tradicionales debían además verificarse empleando testimonios no documentales. La tarea histórica así concebida todavía descansaba en textos escritos, pero los historiadores estaban aprendiendo a manejar sus fuentes con un espíritu profundamente crítico. Con este mismo espíritu escribió Spinoza su *Tratado teológico-político*, que le valió su inmerecida fama de ateo, convirtiéndose en el paladín de la nueva exégesis bíblica, aunque sus intereses no se dirigían tanto a investigar la veracidad histórica de los relatos bíblicos como a mostrar las relaciones entre filosofía y teología.

Seguramente fue la filosofía de Leibniz, como afirma Flint, «la primera que se penetró entera y profundamente del espíritu de la historia»[103]. Paul Hazard señala cómo Leibniz, viajero, estudioso, consejero de príncipes, quería saber todo lo que ocurría en su tiempo y se interesó por la historia porque deseaba conocer el pasado. Y Meinecke llega a incluirle entre los precursores del historicismo, subrayando que en su pensamiento aparece la idea de individualidad que actúa y se desarrolla según sus propias leyes y que, sin embargo, no hace sino conjugar una ley universal[104]. En efecto, la postura leibniziana indica una clara aproximación entre las esferas, hasta entonces extrañas, de la filosofía y de la historia, aunque conserve la diferenciación entre la filosofía, como ciencia demostrativa que se refiere a las cosas posibles y necesarias, e historia, que es un conocimiento de las cuestiones de

[102] Cfr. J. Bury, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971, pp. 44-48.

[103] R. Flint, *La filosofía de la historia en Alemania*, trad. de M. Alonso Paniagua, Madrid, 1963, p. 21. Y añade: «Así lo hizo por su comprehensión y su universalidad; no se contentó con unir inmediatamente la causa del cartesianismo a la de la civilización; reunió de una manera indirecta todo el pasado y todo el porvenir del desarrollo de la razón».

[104] Cfr. F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, trad. de J. Mingarro y T. Muñoz Molina, F.C.E., 1943, pp. 34-35. A continuación de esto añade: «El problema de la unidad y multiplicidad que la situación religiosa y la de las ciencias naturales en su tiempo le planteó a Leibniz, recibió así una solución metafísica, que no fue sólo metafísica, sino que, un día, la confirmaría también la experiencia histórica directa».

hecho o singulares[105], cuyo conocimiento necesita también de la memoria y no sólo de la razón como la filosofía[106]. Su interés por la crítica histórica no se revela únicamente en su tarea como historiador —recordemos que en Hannover dedicó parte de sus esfuerzos a escribir una historia de la familia Braunschweig—, sino que aplicó también sus métodos de investigación al estudio de la historia de la filosofía; y aunque no escribiera ninguna historia de la filosofía, su misma obra testimonia los conocimientos que tenía de filosofía antigua y medieval, y es a él a quien debemos la idea de la filososfía como una tradición histórica continuada[107], donde los avances obedecen no tanto a la postulación de ideas nuevas y revolucionarias, sino a la conservación y desarrollo de lo que él denominó *perennis philosophia*, es decir, el conjunto de verdades permanentes e inmutables que siempre han sido conocidas, con lo que pretendía contrarrestar el extremado afán de originalidad que propugnaba Descartes[108].

Ciertamente, Leibniz no llegó a elaborar una filosofía de la historia, aunque sí ha ejercido sobre esta disciplina una influencia considerable al poner, por ejemplo, en relación los estudios filológicos con los históricos[109]. Pero, sin duda, su mayor aportación se encuentra en su concepción filosófica misma, donde aparecen insinuadas algunas ideas que desde mediados del siglo XVIII fueron desarrolladas por los primeros filósofos de la historia; no ha de extrañarnos encontrar esta influencia en Herder y Kant, e incluso en Hegel y Marx, aunque en muchos aspectos no sean conscientes de ella, o incluso se hubieran escandalizado de ser sus continuadores. Me estoy refiriendo en concreto a sus principios metafísicos de continuidad, perfección y armonía universal[110], cuyo entramado proporciona, como veremos, un antecedente a la versión laica y racional de la providencia que se da en Kant y Hegel, en forma de «intención oculta de la naturaleza» o de «astucia de

---

[105] Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, III, 5, ed. de J. ECHEVERRÍA, Alianza, Madrid, 1992, p. 351. Cfr. también al respecto *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. por L. COUTURAT, Paris, 1901, p. 524: «Philosophia est complexus Doctrinarum universalium opponitur Historiae quae est singularium».

[106] «Philosophiae (finem esse) scientiam seu cognitionem ratione indigentem. Historiae cognitionem memoria indigentem seu singularem», LEIBNIZ, *De fine scientiarum*, en *Textes inédits*, ed. por G. GRUA, p. 240.

[107] Sobre este punto es interesante consultar el artículo de A. HEINEKAMP, «Die Rolle der Philosophiegeschichte in Leibniz Denken», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 10 (1982), página 114.

[108] Cfr. Carta de Leibniz a Thomasius, 1670, en G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed. de C. I. GERHARDT, IV, p. 163.

[109] En este sentido, afirma R. FLINT, *op. cit.*, p. 21: «Leibniz fue el primero, que yo sepa, que asoció en gran escala la historia a la filología, innovación tan importante en la ciencia histórica como la aplicación del álgebra a la geometría en las matemáticas».

[110] R. FLINT, *op. cit.*, pp. 21-22, habla de la influencia de algunas concepciones de la filosofía leibniziana (ley de analogía, ley de continuidad, vitalismo, teoría general de la armonía preestablecida y optimismo) que han sido después «transportadas» a la filosofía de la historia, pero no le parece pertinente discutir de algo de lo que Leibniz mismo no hizo la aplicación histórica. Cfr. al respecto mi trabajo «Le fil d'Ariane de la détermination rationnelle», en *Leibniz. Les deux labyrinthes*, *Studia Leibnitiana* (Sonderheft en prensa).

la razón», respectivamente; elementos que caracterizaran a la filosofía especulativa de la historia, junto con su peculiar idea de progreso hacia lo mejor[111]. En contra de la opinión de Flint mencionada, me parece de la mayor relevancia mostrar qué «barros metafísicos» dieron lugar a los «lodos de la filosofía especulativa de la historia», los cuales terminaron conduciendo a las concepciones posteriores del determinismo e inevitabilidad históricas, que menosprecian la actuación y responsabilidad del individuo y han contribuido notablemente a la caída en desgracia de la filosofía de la historia, la cual se identifica casi exclusivamente con la concepción especulativa de la misma. Pero dejemos ya a Leibniz, a quien me he querido referir más pormenorizadamente por no dedicarle un capítulo especial[112], dado que su influencia se presenta más en germen que de forma desarrollada.

Además de a Leibniz, considera Meinecke igualmente precursores del historicismo alemán a Shaftesbury y a Vico, concediendo una mayor importancia a Voltaire —a quien dedica un capítulo aparte— y situando a Herder dentro del denominado movimiento historicista. Su presentación responde al campo de la filosofía de la historia que pretende estudiar, esto es, el historicismo entendido como «la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales descubiertos por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe»[113]. Considero la obra de Meinecke aleccionadora en general, pero no estoy de acuerdo con el empleo del término «historicismo» aplicado a figuras tan dispares como Möser, Herder y Goethe; de este término se ha hecho posteriormente un abuso tal que corrientes tan dispares como las de Hegel, Comte y Marx —según pretendía Mandelbaum— tendrían cabida en él, y después de la crítica de Popper[114] se suele te-

---

[111] Sobre la influencia de Leibniz en la idea de progreso kantiana, cfr. mi artículo «El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz», en *Il cannocchiale. Rivista di Studi filosofici* (1992), pp.25-44. Un resumen del mismo se publicó en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVIII, n.º 1 (Otoño 1992), pp. 127-131.

[112] Cfr. al respecto mis trabajos «Leibniz'Einstellung zum Projekt des ewigen Friedens als politische Voraussetzung für eine europäische Einheit», en *Leibniz und Europa (VI. Internationaler Leibniz-Kongreß)*, Hannover, 1994 (pp. 248-253) y «Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua», en *Saber y conciencia (Homenaje a Otto Saame)*, Comares, Granada, 1995 (pp. 369-394).

[113] Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 12.

[114] La crítica que K. POPPER lleva a cabo contra el historicismo parte de la concepción que tiene del mismo: «Entiendo por "historicismo" un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o los "modelos" de las "leyes" o las "tendencias" que yacen bajo la evolución de la historia», *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973, p. 17. Sobre la crítica a esta concepción popperiana simplista, puede consultarse con provecho M. CRUZ, «La filosofía popperiana de la historia», *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 107-128; como muy bien recoge Manuel Cruz, tiene razón Carr cuando señala que Popper hace del historicismo el cajón de sastre en que junta todas las opiniones acerca de la historia que le desagradan. En los escritos de Popper sobre filosofía de la historia o política aparece clara su cruzada contra el marxismo, algo que pone de relieve la segunda parte de su última publicación —colección de artículos y conferencias— *Alles Leben ist Problemlösen*, Piper, München-Zürich, 1994, de cuya versión castellana soy responsable (Paidós, Barcelona, 1995).

ner un concepto meramente peyorativo, sin entrar en detalles. Para una mejor comprensión del historicismo remito a las excelentes publicaciones de Manuel Cruz citadas en la bibliografía.

Por mi parte, como ya indicaba en la introducción, prefiero referirme a la distinción entre filosofía de la historia «especulativa» y «crítica», incluyendo en la primera a la tradicional filosofía de la historia con pretensiones omniexplicativas y omniabarcantes, y en la segunda, a los movimientos posthegelianos —si se me apura, postmarxistas— que intentan una aproximación filosófica más fragmentaria a la realidad histórica. Desde este punto de vista, considero igualmente precursores de la filosofía de la historia a Vico y a los ilustrados franceses.

La influencia de la ilustración inglesa fue muy importante por sus contribuciones anticartesianas —Locke, Berkeley, Hume—, pero su aportación concreta a la filosofía de la historia como disciplina es menos reseñable; probablemente como resultado de la influencia estética de Shaftesbury, el problema histórico en el siglo XVIII inglés se presentará como un problema de historia literaria, tal y como pone de manifiesto el prerromanticismo inglés; desde finales del siglo XIX hasta nuestros días jugará, sin embargo, el pensamiento anglosajón un papel importante en la llamada filosofía crítica de la historia, por influencia de la filosofía analítica.

La ilustración francesa, alentada en un momento dado por su revolución, será la responsable de que se introduzca un concepto nuevo en la explicación histórica, oponiéndose al tradicional de la providencia: el progreso. Desde sus comienzos, el concepto de progreso se planteó como problemático, al aparecer vinculado a otro concepto, el de perfectibilidad del género humano tanto en sus conocimientos como en su trasfondo moral; pero con el tiempo se convirtió en el denominador común de esta incipiente doctrina el avance y el desarrollo de unos conocimientos técnicos, aspecto que haría a Rousseau desconfiar de la teoría del progreso, pues preconizaba una decadencia cultural. Entre los ilustrados, hubo quien se jugó la cabeza en aras del progreso; así, Condorcet, uno de los más jóvenes enciclopedistas, pasó los últimos meses de su vida bajo la amenaza de la guillotina, proyectando una historia del progreso humano (*Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, 1793). Y otros, como Montesquieu, Voltaire y Turgot, decidieron aplicar la teoría del progreso a la interpretación histórica: si el progreso había de ser algo más que la ilusión dorada de algún optimista (como el Abbé de Saint-Pierre), había que demostrar que la vida del hombre sobre la tierra no se había reducido a un capítulo de accidentes susceptibles de conducir o no a alguna parte, sino que estaba sujeta a leyes comprobables que hubieran determinado su orientación general y aseguraran su llegada a la meta deseada. Hasta el momento, se había encontrado un cierto orden y unidad en la historia mediante la teoría cristiana de los designios providenciales; ahora había que buscar nuevos principios de orden y unidad que reemplazasen a estos otros desacreditados por el racionalismo. Turgot llegó a proponer leyes de desarrollo, observando que

cuando un pueblo se halla progresando, cada paso que da causa una aceleración en el ritmo del progreso, anticipando además en la evolución intelectual la famosa ley de los tres estadios de Comte[115].

Además, hay dos puntos en las concepciones ilustradas que van a jugar también un papel importante en el desarrollo de la filosofía de la historia: su lucha contra el argumento de autoridad y los prejuicios, y su valoración incluso exacerbada de la razón. Ambos elementos son relevantes para la crítica histórica, de la que P. Bayle representó también un claro antecedente, al presentar a la historia en su *Dictionaire historique et critique* como el único juez capaz de sancionar la legitimidad de cualquier argumentación, que debe someterse al refrendo del examen histórico en lugar de parapetarse tras los prejuicios revestidos de autoridad. Por otro lado, la razón ilustrada anticipaba los derroteros por los que iba a adentrarse la filosofía especulativa de la historia: la exposición de la racionalidad subyacente en todos los hechos y aspectos de la experiencia humana.

A continuación resaltaré las aportaciones de Voltaire, como creador del término «filosofía de la historia», de Vico, como instaurador de esta disciplina, aunque no fuera objeto de reconocimiento entre sus contemporáneos, y de Herder, como primera aportación clara a la materia en el mundo alemán, que habría de influir tanto en el desarrollo especulativo que culmina en el idealismo objetivo de Hegel, como en el movimiento romántico. Tanto Vico como Herder son dos figuras pioneras en la filosofía de la historia, y me parece acertado que I. Berlin resalte su papel en su libro *Vico and Herder*, aunque habría que tener cuidado con el tratamiento superficial —e incluso ingenuo— que parece dar en algunos puntos a estas figuras señeras de la Ilustración, queriendo ignorar que en ellos aparecen en germen también muchos de los problemas de la «cara oculta de la Ilustración».

Como se observará, ni aquí ni en sucesivos apartados respeto siempre una exposición cronológica. Explico a Voltaire antes que a Vico por su relevancia para el establecimiento del concepto de la disciplina que nos ocupa. Incluyo a Vico por la anticipación de ideas que supone en su época, aunque pudiera parecer anacrónica esta inclusión, teniendo en cuenta que su influencia real se realizará casi doscientos años después. Por último, me refiero a Herder antes que a Kant porque, a pesar de ser aquél discípulo de éste, le precede en su preocupación —o, al menos, en su exposición escrita— por la temática relativa a la filosofía de la historia. De todas formas, quiero volver a subrayar que me parece arbitraria cualquier periodización que se establezca en la presentación de cualquier historia de la filosofía, pues el desarrollo del pensamiento no puede encorsetarse en compartimentos estancos. Las divisiones que se realicen sólo pueden tener un sentido metodológico, y así es como hay que entender las que yo realizo a lo largo del

---

[115] Cfr. al respecto J. BURY, *op. cit.*, p. 145 y ss.; cfr. también K. LÖWITH, *op. cit.*, pp. 67-103 *passim*.

libro, aunque a veces pueda parecer que me expreso demasiado dogmáticamente al respecto.

1. Voltaire. El origen de la expresión «Filosofía de la Historia»

Es generalmente admitido que el término «filosofía de la historia» fue acuñado en el siglo XVIII por Voltaire, aunque más bien parece que los verdaderos creadores de la expresión fueron los editores ginebrinos de su *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1769)[116], los hermanos Cramer, quienes denominaron a la obra de Voltaire en su prólogo «histoire philosophique du monde»[117], inspirándose para ello en el Discurso preliminar que Voltaire añadía en su edición y que había sido publicado anteriormente bajo un seudónimo, con el título *Philosophie de l'Histoire*[118]. Sea como sea, puede considerarse esta obra de Voltaire como la primera filosofía de la historia —al menos en suelo francés—, frente a la concepción presentada por Bossuet pocos años antes en su *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681), considerada como el último bastión de la teología de la historia según el patrón agustiniano[119].

En la secularización presente en la obra de Voltaire, y que va a convertirse en uno de los signos de la Ilustración, bien pudo jugar un papel relevante el famoso terremoto de Lisboa de 1755; no en vano algunos autores han sabido ver en el evento el fin del «siglo de la teodicea», pues con sus grietas se agudizaba también la «crisis de la conciencia Europea» ya abierta en los últimos años de Leibniz[120]. Lo cierto es que por lo que respecta a la crítica histórica, Voltaire distinguirá claramente en su *Diccionario* entre «historia sagrada» e «historia profana»[121], dejando entrever ya la que será la postura ilustrada,

---

[116] La primera versión del *Ensayo* había visto la luz en 1756, editado por Jean Neaulme en La Haya, bajo el título de *Abrégé de l'histoire universelle depuis Charlemagne jusques à Charles-quint*.

[117] Cfr. al respecto A. Domènech, *De la ética a la política*. Crítica, Barcelona, 1989, p. 35. El autor no considera, además, a Voltaire el creador del término, puesto que al menos había sido utilizado ya por Bodino en su *Methodus* (1566), al referirse al filósofo judío Filón como un «philosophistoricus».

[118] Cfr. al respecto M. Caparrós, estudio preliminar a Voltaire, *Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1990, p. XXI y ss. *La philosophie de l'Histoire* (Amsterdam, 1765) fue firmada en su primera edición por un supuesto abate Bazin, difunto sacerdote de quien su sobrino publicaba su manuscrito inacabado, tras su muerte. Pero la autoría de Voltaire quedó patente cuando lo recuperó para utilizarlo como Discurso preliminar en la edición Cramer mencionada.

[119] Cfr. K. Löwith, *op. cit.*, p. 104.

[120] Cfr. al respecto la referencia que A. Domènech, *op. cit.*, p. 33, hace a la obra de C.F. Geyer, «Das "Jahrhundert der Theodizee"», en *Kantstudien* (1982), pp. 393-405. Cfr. también P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, trad. de J. Marías, Madrid, 1941.

[121] Cfr. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier, Paris, 1936, art. «Histoire». La distinción entre «historia sagrada» e «historia profana» había sido hecha ya unos treinta años antes por Vico, pero no parece que Voltaire tuviera noticia de ella. La definición completa de

esto es, la convicción de que la atención debe centrarse en la historia profana, para considerar al hombre y sus creaciones (leyes, usos y costumbres) como los verdaderos sujetos de la historia y no a la providencia divina. Sin embargo, aunque puede descubrirse en la confección del *Ensayo* el interés voltairiano por concebir la historia de manera crítica o científica, como un tipo de pensar histórico en el que el historiador se ocupara de «reconstruir» la historia, en lugar de limitarse a repetir los relatos encontrados en libros antiguos, no puede decirse que nos encontremos ante una filosofía de la historia en sentido estricto —como la que nos proporcionarán más tarde Herder, Kant, Fichte, Schlegel o Hegel—, sino más bien ante una historia universal desarrollada con interés filosófico, con independencia del argumento religioso de autoridad, y críticamente.

Voltaire, incisivo polemista, confeccionó la primera versión de su *Ensayo* como reacción al *Discurso* de Bossuet, el gran monumento histórico de la época, con la pretensión de no limitar su historia al mundo mediterráneo —como hacía Bossuet— ni aceptar la providencia como causa primera de todas las cosas. Con sagaz ironía disfraza de homenaje su intención crítica al retomar el hilo de la historia donde lo había dejado el obispo, obviando para ello toda la historia antigua y comenzando en el imperio de Carlomagno. Esto proporcionaba una visión cercenada de la historia, pero con la inclusión del opúsculo *Filosofía de la historia* como Discurso preliminar quedó parcialmente cubierta esta laguna. El acierto de Bossuet había sido exponer con un discurso elegante la conexión causal del acontecer histórico, pero limitaba el material empleado a aquello que tenía significación para la marcha del pueblo de Dios y la historia de la iglesia. Voltaire rompe conscientemente con esta consideración de la historia que se centra en el desarrollo del judeocristianismo, abriendo al juicio crítico del historiador la historia de toda la humanidad; esto es lo que proporcionará a Croce motivo para hablar de un «cristianismo vuelto del revés» o de una «teología profana» en Voltaire, afirmando que éste creía en la razón universal, intemporal, como el cristianismo ortodoxo cree en la validez del dogma independientemente del tiempo, en la revelación de una razón sobrenatural[122]. Esta deificación de la razón alcanzará su cénit, como veremos, con la filosofía especulativa de la historia, cuando se pretenda dar una explicación de la racionalidad subyacente al conjunto de la historia como un todo.

«historia» reza así: «La historia es el relato de los hechos que se tienen por verdaderos, al contrario de la fábula, que es el relato de los hechos que se tienen por falsos. Existe la historia de las opiniones, que no es mucho más que la compilación de los errores humanos. La historia de las artes puede ser la más útil de todas, cuando une al conocimiento de la invención y del progreso de las artes la descripción de sus mecanismos. La historia natural, impropiamente llamada "historia", es una parte esencial de la física. Se ha dividido la historia de los acontecimientos en sagrada y profana; la historia sagrada es una secuencia de las operaciones divinas y milagrosas por las que ha placido a Dios conducir en el pasado a la nación judía y poner a prueba en el presente nuestra fe...».

[122] Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* (Napoli 1916), Bari, 1954, pp. 234-240.

En definitiva, para Voltaire hacer filosofía de la historia consistía en leer la historia «en clave de filósofo», en oponer las luces de la razón humana a las supersticiones, prejuicios y fanatismo de la iglesia, y en adoptar una actitud escéptica y crítica con los argumentos de autoridad que proporcionaban las verdades establecidas de la religión. Su propuesta «científica» se traducía en una explicación histórica por medio de principios «razonables», al menos hasta que se encontraran otras formas de explicación más convincentes. Para Voltaire, en la historia han luchado el «dogma» —supersticiones y fanatismos religiosos— y la «moral» —fundamentos de religión natural iguales para todos los pueblos—, y la misión cultural de una exposición histórica es hacer patentes a la humanidad los defectos del fanatismo, las guerras de religión, etc., para que se coloque del otro lado, el de la razón y la tolerancia. Su horror por la teocracia, por la religión como poder, es manifiesto, y eso le hace menospreciar la Edad Media y el pensamiento en ella desarrollado[123]; y de este prejuicio ideológico se desprenden algunos errores del texto, por lo que a exactitud histórica se refiere.

Precisamente esta actitud polémica contra la religión, violenta y unilateral, es lo que le hace afirmar a Collingwood que la perspectiva histórica de Voltaire —como la de toda la ilustración— no era auténticamente histórica, sino más bien antihistórica en sus propósitos capitales, pues «pensar que una etapa dada de la historia es completamente irracional, equivale a considerar la historia, no como historiador, sino como un panfletista, o sea, un escritor polémico de ocasión»[124]. Es cierto que Voltaire y los ilustrados contribuyeron escasamente en la tarea de perfeccionar los métodos de investigación histórica, pero, desde un punto de vista dialéctico, si no se hubieran opuesto tan radicalmente a la manera teológica de ver la historia, nunca hubiera podido afirmar después Collingwood ni nadie que «una perspectiva verdaderamente histórica consiste en ver que todo en la historia tiene su propia razón de ser y que todo existe en beneficio de los hombres cuyas mentes han creado comunitariamente esa historia»[125].

El relato de Voltaire no es exhaustivo, ni las citas que utiliza todo lo fidedignas que deberían, pero eso no resta importancia a su intento, cuya pretensión no iba más allá de exponer lo que hoy denominaríamos una historia de la cultura con cierto fundamento antropológico. Su interés —interpretando los deseos de la marquesa de Châtelet, para quien escribió el *Ensayo*— no era dar a saber todos los acontecimien-

---

[123] Al respecto afirma I. Berlin en *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992, p. 68: «Para Voltaire los períodos oscuros de la historia humana no merecían en realidad la atención de los hombres inteligentes. La finalidad de la historia es para él impartir verdades indestructivas, no satisfacer una curiosidad inútil, y esto sólo puede lograrse estudiando los triunfos de la razón y la imaginación, no los fracasos».

[124] R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 83. En este mismo sentido se expresa J. Thyssen, *op. cit.*, p. 49: «...el lado "ahistórico" de la Ilustración con la falta de comprensión de lo que está fuera de la propia esfera, en este caso de la profundidad y la fuerza de la vivencia propias de la religiosidad positiva».

[125] R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 83.

tos, sino las verdades útiles que se desprenden de ellos; obtener un concepto general de los pueblos que han habitado y devastado la tierra, conocer el espíritu, la moral y las costumbres de las principales naciones; todo ello apoyado por los hechos que, sin remedio, había que conocer[126]. Pero su espíritu asistemático hace que su actitud de respeto a los hechos no siempre se traduzca en una exposición lo suficientemente metódica y fidedigna.

Esta visión del pasado como carga que lastra los avances del esfuerzo histórico, en vez de como edad de oro utópica, junto con la admiración que le producían los descubrimientos matemáticos y científicos del medio siglo anterior, es lo que permite a algunos autores hablar de una cierta teoría del progreso en la concepción histórica de Voltaire, que no será desarrollada sino por Turgot y Condorcet. Voltaire recelaba demasiado de las ilusiones optimistas para hacer de la perfectibilidad del hombre una esperanza sin reservas, apartándose con su sentido común de cualquier especulación utópica sobre el futuro; además, su esquema de los cuatro grandes siglos, como momentos estelares de la humanidad, se opone a una teoría progresiva; sin embargo, este fenómeno ha sido interpretado por Paul Hazard como confianza en un proceso subterráneo que emerge en momentos estelares: «Voltaire... creyó discernir una evolución que llevaba al progreso, progreso muy lento, muy difícil, incesantemente amenazado y que, sin embargo, sale a la luz en ciertas épocas privilegiadas de la civilización»[127]. En este sentido, podemos afirmar que la idea de progreso está presente en él de manera moderada, apoyada en la misma idea de razón universal, que es parte del hombre, y que, como dice en su *Ensayo* «subsiste pese a todas las pasiones que la combaten, pese a todos los tiranos que la ahogarían en sangre, pese a todos los impostores que quisieran aniquilarla mediante la superstición»[128]. En realidad, Voltaire no tiene tanto una idea de progreso como perfeccionamiento gradual de la humanidad, como de aproximación gradual de esa misma humanidad a los ideales de la razón y la civilización de su tiempo, por lo que afirma en el *Ensayo:* «Podemos creer que la razón y la industria progresarán cada vez más y más; que las artes útiles mejorarán; que, de los males que han afligido a los hombres, los prejuicios, que no han sido su menor azote, desaparecerán gradualmente de las mentes de quienes gobiernan las naciones y que la filosofía, difundida por toda la faz de la tierra, ayudará a la naturaleza humana a consolarse de las calamidades que ha experimentado a lo largo de los siglos». Estas expresiones tan taxativas nos permiten afirmar que la creencia voltairiana en el progreso y su confianza en el triunfo de la razón están muy lejos de sus concepciones cínicas, pesimistas y escépticas, reflejadas en otros lugares. De esta manera, pese a su crítica al finalismo y optimismo metafísico, tan acerbamente presentado en el *Cándido* contra Leibniz,

---

126 Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 73.

127 P. HAZARD, *op. cit.*, p.

128 Cfr. J. BURY, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971, p. 139.

descubrimos en sus reflexiones sobre la historia un optimismo que descansaría en su creencia en las cualidades perfectibles de la razón —que dirigen el progreso— y en su confianza en la «acción terapeútica» de la filosofía. Progreso y razón. Dos elementos en que nos basamos para sostener que Voltaire aporta algo más que su discutible creación del término «filosofía de la historia», las claves que configurarán las líneas maestras de la filosofía de la historia europea.

2. Vico. La primera formulación de los principios del método histórico

A pesar de que sus *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1725), generalmente conocida como *Ciencia nueva*, no tuvo mucha acogida en su momento y necesitó casi dos siglos para recibir algún reconocimiento en el mundo filosófico, no carece de fundamento afirmar que con ella comienza la filosofía de la historia. Como ha subrayado Thyssen, «se podría decir aforísticamente que el nombre "filosofía de la historia" proviene de Voltaire, y la disciplina de Vico»[129].

La *Ciencia nueva* apareció en su primera edición en 1725, fue completada en 1730 y revisada por última vez en 1743, poco antes de la muerte de su autor; la edición definitiva vio la luz en 1744, esto es, cuatro años antes que *El espíritu de las leyes* de Montesquieu y diez años antes que el *Ensayo* de Voltaire; aunque se presume que ninguno de estos ilustrados rentabilizó las aportaciones del italiano, no deja de ser curioso que en Montesquieu aparezca la que fue una de las aportaciones de Vico: la introducción del elemento histórico en el derecho positivo, y que Voltaire repita su distinción entre «historia sagrada» e «historia profana»; Vico anticipó ideas de Herder —quien le dedicó calurosos elogios en sus tardías *Cartas de humanidad*, aunque sin aclarar si conoció su obra en el período de su mayor producción—, Hegel, Dilthey y Spengler, entre otros[130], y fue leído incluso por Marx, quien se debatía entre la crítica al estilo oscuro de su redacción y el aprecio por el ingenio que en él descubría[131]. También Goethe puso su atención en él durante su viaje por Italia, percibiendo su genialidad, pero, al parecer, vio en él más a un anunciador del porvenir que a un ilustrador del presente y no volvió jamás a su obra[132].

---

[129] J. Thyssen, *op. cit.*, p. 61. Por el contrario, algunos especialistas en la materia, como H. Schneider, apenas conceden importancia a Vico; no hay más que ver cómo en su *Filosofía de la historia* no le dedica siquiera una hoja (cfr. la edición castellana publicada en Labor, Barcelona/Buenos Aires, 1931, p. 101).

[130] En este sentido decía Jules Michelet, el descubridor de Vico a principios del siglo pasado, quien se ocupó de ensalzar sus méritos con entusiasmo por toda Europa: «Podría recordárseles a los ilustres alemanes que Vico los llevaba a todos en sí» (*Discours sur le système et la vie de Vico*, en la ed. de M. Gauchet, *Philosophie des sciences historiques*, Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 169.

[131] Cfr. Marx-Engels, *Werke*, Berlin, 1964, vol. 30, pp. 622-623.

[132] Cfr. al respecto, F. Meinecke, *op. cit.*, p. 54.

Las ideas que Vico expone en su *Ciencia nueva* son, sin duda, revolucionarias para su tiempo, pero su mérito no fue reconocido sino cuando, dos generaciones después (Herder), el pensamiento alemán alcanzó una situación semejante a aquélla de donde había partido el italiano; pero este hecho no hizo sino ejemplificar la propia doctrina de Vico, según la cual las ideas no se propagan por difusión, sino por el descubrimiento independiente que cada nación hace de aquello que necesita en cada etapa de su propio desarrollo. En este sentido, escribe Berlin: «La principal obra de Vico permaneció en el anonimato, salvo para un puñado de italianos y para los escasos franceses a los que, años después, les hablaron de él los italianos, hasta que Jules Michelet se tropezó con él a principios del siglo pasado, se entusiasmó y ensalzó sus méritos para toda Europa»[133]. Michelet hace hincapié en que Vico es el fundador solitario —ante la indiferencia de sus coetáneos— de la filosofía de la historia, aunque ésta aparezca sin su influencia en el pensamiento alemán y arraigue fuertemente en él.

Sobre los elementos que pudieron influir en el rechazo de la obra de Vico por sus coetáneos, probablemente se centraran todos en su talante en alguna medida «antiilustrado»; si le consideramos ilustrado, tendríamos que subrayar que se trata de un «ilustrado atípico», que se aproximaría en algunos aspectos a la antítesis de la ilustración típica, por ej., a Rousseau con la idea de la decadencia cultural. Como dice Thyssen «si hacemos encabezar por Vico la serie no típica de los filósofos de la historia de la ilustración, la razón para ello estará clara, pues aparece el ahondamiento en el pasado como tal y su contenido y sus épocas principales no son hallados en aquella forma simple de la contraposición del presente ilustrado con la barbarie antigua, especialmente medieval, sino "filológicamente"»[134]. Vico es además un convencido católico que no pretende desbancar los dogmas eclesiásticos con su nueva ciencia, sino hacer conciliables ambas perspectivas, en el mismo sentido que ya Leibniz lo intentara. Pero por encima de todo hay que resaltar que Vico no busca ninguna alianza con el poder eclesiástico, a quien muchas veces alcanzarán sus críticas, lo mismo que a los poderes monárquicos y tradicionales en general.

Algunos intérpretes prefieren considerarle un renacentista, no sólo por su proximidad a los planteamientos científicos de Bacon y Galileo, sino también por su concepción de los *corsi* y *ricorsi* («cursos» y «recursos») de la historia humana, que siempre repite algo de sí misma en su renacimiento infatigable —sobre esta idea volveremos más adelante. En este sentido, escribe Ferrater Mora: «... la visión histórica de Vico es una visión renacentista, no sólo por ser la culminación teórica de ciertas experiencias, luego disueltas por las ideas claras y distintas, que alborearon en el Renacimiento, sino también porque su eje lo constituye la fe en el renacimiento perpetuo de la especie humana.

---

133 I. BERLIN, *op. cit.*, p. 74.
134 J. THYSSEN, *op. cit.*, p. 66.

La historia ha nacido una sola vez con la creación del hombre, pero ha renacido ya muchas veces y parece ir en camino de un renacimiento perpetuo, de una perpetua destrucción y reconstrucción de sí misma»[135].

Pero no vamos a discutir ahora en qué período de la historia de la filosofía encuadramos a Vico, sobre todo porque, como ya he dicho anteriormente, toda periodización encierra algo de arbitrario y ni la historia humana, ni la historia del pensamiento se dejan encorsetar conforme a patrones preconcebidos. Consideremos, eso sí, las influencias que pudo recibir de la cultura filosófica y científica de su tiempo, así como sus posibles reacciones, en cuanto que sean iluminadoras de su aportación a la nueva concepción de la historia. Desde este punto de vista, son reseñables, por una parte, su emulación de los métodos de experimentación de Galileo y Bacon —sobre todo del inductivismo de este último—, y, por otra parte, su radical postura anticartesiana.

La tarea que Vico pretende llevar a cabo consiste en la elaboración de un esquema que le permita explicar el mundo histórico con la misma precisión que el mecanicismo moderno explicaba el mundo de la naturaleza. Para ello sigue de cerca el método baconiano, en cuyo concepto de experimentación no aparece una mera observación pasiva de la naturaleza, sino más bien la pretensión de que el investigador la «provoque» para hacerla decir aquello que desea saber, actitud investigadora que requiere una técnica adecuada, que Bacon expresaba en su método inductivo. Esta postura de Bacon implicaba una supeditación del conocimiento a la acción, de la ciencia a la técnica, y Vico va a aplicarla a su interpretación histórica, realizando con ello una crítica epistemológica del cartesianismo[136]. Vico asume el planteamiento empirista de que lo que mejor conocemos es aquello que nosotros mismos hacemos, elaborando sobre él un principio lógico-gnoseológico básico que aplicará a su nueva ciencia histórica: *verum et factum convertuntur*[137], esto es, que la condición para que se pueda conocer algo con verdad —o sea, entender y no solamente percibir— consiste en que el sujeto que conoce haya fabricado aquello que conoce. Para Vico, «el criterio y la regla de la verdad es el haberla hecho»; *verum* es una verdad *a priori*, y se obtiene, por ejemplo, razonando matemáticamente, donde cada paso es rigurosamente demostrado; así, un conocimiento *a priori* puede extenderse sólo a lo que el conocedor mis-

---

[135] Cfr. J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, en *Obras selectas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, vol. I, p. 335.

[136] Sobre el anti-catesianismo de Vico cfr. R.G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 70 y ss. B. CROCE ha insistido también en el aspecto gnoseológico de la obra de Vico, subrayando su postura anti-cartesiana; cfr. *La filosofia di G. Vico*, Laterza, Bari, 1953, p. 19. C. FLÓREZ MIGUEL presenta de forma sugerente la postura epistemológica de Vico, tanto en las influencias recibidas de la metodología científica, como en su postura de oposición a Descartes; cfr. *Génesis de la razón histórica*, Univ. de Salamanca, 1983, pp. 11-12.

[137] VICO había desarrollado ya el principio del *verum-factum* en su *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae* (1710), aplicandolo a la poesía creadora (cfr. ed. Sansoni, Firenze, 1971, parte I, cap. 1).

mo ha creado; esto es verdad del conocimiento matemático porque los hombres mismos han hecho las matemáticas, y lo es de todo aquello que los hombres han forjado: casas, pueblos, ciudades, cuadros, esculturas, artes y ciencias, lenguajes y literaturas, en definitiva, la historia; ahora bien, los hombres no pueden crear el mundo físico, de ahí que no tengan de él una forma de *verum*, sino de *certum*, es decir, no tienen de los procesos naturales una *scienza* (platónica) sino una *coscienza*[138].

En opinión de Vico, los filósofos modernos (como Descartes) se han ocupado en la investigación de aquello que los hombres mismos no han hecho, resultándoles por ello más difícil de conocer, y se han olvidado de aquello que les es más próximo y que ellos mismos han hecho, como es la historia, que puede ser definida como el conjunto de las acciones humanas cuyo protagonista es el hombre; de aquí que Vico considere el proceso histórico como un proceso por el cual los seres humanos construyen sistemas de lenguajes, costumbres, leyes, gobiernos, etc..., es decir, piensa la historia como génesis y desarrollo de las sociedades humanas y sus instituciones. De esta manera, fundamenta la subjetividad humana, que se basa en el derecho natural, y con el derecho natural de las gentes fundamenta la «naturaleza común de las naciones», dando entidad objetiva a los pueblos; como muy bien ha señalado Flórez Miguel, la historia en el sentido científico del término no será para Vico la historia de los individuos, sino la historia de las naciones[139].

Hasta ahora hemos analizado dos elementos que nos permiten considerar la obra de Vico como expresión de una primigenia filosofía de la historia, esto es, la elaboración de un método científico y la fundamentación de la subjetividad humana, pero podemos añadir un tercer elemento: su peculiar concepción del progreso. Al respecto, propone la idea de los *corsi* inductivamente reversibles, ya que la apelación al *ricorso* es un artificio para no afirmar a priori la imposibilidad de una involución del género humano como la que se había apreciado en el medievo; el curso de las naciones está formado por su nacimiento, progresos, estancamientos, decadencias y finales, curso que coincide de forma inmanente con la ordenación de la providencia; los *ricorsi* son el resurgimiento de las naciones que vuelven a adoptar formas sociales antiguas, pero esto no es una decadencia ni un retorno a lo mismo, sino un desarrollo a un nivel superior que pasa por los tres estadios que le marca la providencia divina, la cual, aprovechándose del egoísmo de los hombres, consigue conservar el género humano. Así pues, la historia no se desarrolla cíclicamente, sino que la acumulación de saber la convierte en una forma espiral; la historia jamás se repite, sino que el «retorno» a cada nueva fase se reviste de formas

---

[138] Sobre la distinción entre *verum* y *certum*, cfr. I. BERLIN, «Vico y su concepto del conocimiento», en *Contra la corriente*, F.C.E., México, 1986, pp. 178-187.

[139] Cfr. C. FLÓREZ MIGUEL, *op. cit.*, p. 12.

distintas de las precedentes; de esta forma, por ejemplo, la barbarie de la Edad Media se diferencia de la barbarie pagana de la edad homérica por todo aquello que la convierte en una forma de expresión de la mentalidad cristiana. Esta es la razón de que no pueda predecirse la historia, pues constantemente crea novedades, y de que los hombres puedan —a través del uso de la ciencia nueva— detener la posible decadencia de las naciones.

El análisis de Vico se centra en la historia antigua, que divide en *sagrada* y *profana*[140]. La primera comprende cuatro edades: 1) la creación y la edad de la inocencia adánica; 2) la edad del diluvio; 3) la de Abraham y la fundación del pueblo elegido; 4) la edad de Moisés y de la legislación sinaítica. La historia profana antigua comprende un *tiempo oscuro* dividido en cinco épocas: 1) el régimen teocrático patriarcal; 2) el teocrático tribal; 3) el de los héroes y las aristocracias; 4) el de las monarquías y democracias, y 5) el del derecho de guerra y de paz que da origen a una sociedad racional. El tiempo oscuro es descrito, dada su dificultad de conocimiento, de forma análoga por medio de las edades del *tiempo fabuloso* (del oro, del hierro, de los pastores, etc.). Finalmente, el *tiempo histórico*, donde se desarrolla el curso de las naciones, se divide en edad de los dioses, de los héroes y de los hombres; a cada una corresponde, respectivamente, un tipo de gobierno teocrático, aristocrático o democrático; mientras en la primera la historia no la hacen los hombres, sino Dios, civilizándose los hombres en virtud de tres factores basados en el sentido común (la religión, los matrimonios que fundan las familias, y el sepelio a los muertos, que se fundamenta en la creencia en la inmortalidad del alma), en la última Dios queda fuera de una historia que hacen los propios hombres, pues es ésta la edad de la razón desarrollada completamente[141]. Así, en la edad de los hombres, son ellos los encargados de hacer la historia, pero la providencia sigue manifestándose en sus costumbres naturales, como una especie de anticipación de la «astucia de la razón» hegeliana, conduciendo a los hombres según un orden fijo en la historia, esto es, siguiendo de forma determinada la sucesión de las tres edades mencionadas en forma de *ricorsi*, aunque pueda siempre enriquecerlas con lo que haya aprendido de las etapas anteriores.

Además de las innovaciones inherentes al desarrollo de su teoría, también fue pionero en la proposición de ciertos métodos historiográficos entonces revolucionarios, como son: la utilización de la filología para iluminar la historia, el uso no literal de las fuentes mitológicas y tradicionales, o la aplicación de la psicología en el estudio de las sociedades primitivas. Por otra parte, dirá, el historiador tiene que estar en guardia frente a ciertos prejuicios que pueden ser fuente de error en

---

[140] Esta división ya había sido hecha en su *De constantia jurisprudentis* (1720).

[141] En *La coherencia de la filología* (1720) había presentado un anticipo de su ciencia nueva, anticipando estas divisiones en la historia; cfr. ed. de Rais BUSOM, Textos Cardinales, Península, Barcelona, 1989, pp. 142-161.

su trabajo: tener una idea desorbitada acerca de la magnificencia de la antigüedad, la vanagloria nacional, la vanagloria de los sabios, la falacia de las fuentes, o el prejuicio de suponer que los antiguos estaban mejor informados que nosotros acerca de los tiempos que les estaban más cercanos; con estas consideraciones, está fomentando tanto el espíritu crítico como el rechazo explícito de los argumentos de autoridad.

Como vemos, hay muchos aspectos en los que Vico se adelantó a su época, quizá demasiado como para que su obra tuviera una acogida inmediata entre sus coetáneos. El mérito extraordinario de su obra no fue reconocido sino cuando, dos generaciones más tarde, el pensamiento alemán había alcanzado por cuenta propia, gracias al florecimiento de los estudios históricos en Alemania a finales del siglo XVIII, una situación semejante a aquella de donde partió Vico. Tal y como subraya Collingwood, «cuando aconteció eso, los escritores alemanes lo redescubrieron, concediéndole un gran valor a su obra, y de esta suerte ejemplificaron la propia doctrina de Vico de que las ideas no se propagan por "difusión", como los artículos comerciales, sino por el descubrimiento independiente que cada nación hace de aquello que necesita en cualquier etapa de su propio desarrollo»[142].

3. HERDER. LA PIEDRA ANGULAR DE LA FILOSOFÍA ALEMANA DE LA HISTORIA

Aunque discípulo de Kant, su preocupación por presentar una interpretación del curso de la historia fue muy anterior a la de su maestro, siendo un fenómeno indiscutible que sus aportaciones a este campo son diversas y geniales. Lo que se valora en él no es tanto el descubrimiento del pensar filosófico de la historia —que, como hemos visto, contaba ya con unos antecedentes y una determinada andadura—, sino el cambio de rumbo que sugiere y que acabará imprimiendo una fisonomía nueva a la ciencia histórica, la cual se desarrollará y centrará después de él fundamentalmente en Alemania. Cassirer habla de este cambio de rumbo calificándolo de una especie de «rotación copernicana», denominando a Herder por ello «el Copérnico de la historia»[143].

Sin embargo, no elaboró nunca un sistema armónico y completo; por naturaleza, se sentía inclinado a confiar más en la intuición que en el pensamiento abstracto e intelecto discursivo, de ahí que la pasión brillara muchas veces más que la especulación en sus sugerentes escritos. La falta de rigor en sus razonamientos será uno de los puntos fuertes en la crítica kantiana. Otros, como Goethe[144] —amigo suyo y

---

[142] R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 77.

[143] Cfr. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, F.C.E., 1948, vol. IV, p. 266.

[144] GOETHE descubrió con entusiasmo que Herder abría ante él una nueva forma de pensamiento y sentimiento históricos; en este tono escribe a Herder en 1775: «He conseguido tus libros y los he leído con verdadero deleite. Sólo Dios sabe el mundo de sentimientos que en

compañero de viajes desde la juventud—, subrayan que, al abordar la obra de Herder, debemos fijarnos más en lo que aspiró a realizar como historiador que en lo que realmente realizó, esto es, más en sus sugerentes postulados que en las contradicciones o incongruencias que puedan aparecer en el desarrollo de los mismos. Las aportaciones a la filosofía de la historia pueden rastrearse en muchas de sus obras, pero entre ellas hay que destacar dos: *Auch eine Philosophie der Geschichte. Zur Bildung der Menschheit* (1774)[145] e *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791, publicada en cuatro partes)[146].

Podemos afirmar que ese descubrimiento de Herder, que le llevó a transformar el mundo de la historia, consistió en afirmar que el hombre no es sólo un ser que obra, sino también que piensa y siente, de ahí que la interpretación histórica no deba polarizarse hacia la suma de esos actos sino más bien hacia la génesis dinámica de esa individualidad que los genera; los hechos sólo cuentan para Herder como manifestación de lo humano que tras ellos se esconde. Si el filósofo historiador se fija sólo en los acontecimientos externos, se condena a lo fragmentario, mientras que buscando el alma de los mismos podrá dar una explicación de la racionalidad subyacente del todo. Será esta oposición a una forma pragmática de hacer historia —lo que había sido divisa de la ilustración francesa—, así como la importancia concedida al yo-razón y al yo-pasión, uno de los elementos que conviertan a Herder en precursor querido de movimientos románticos e idealistas; y su apuesta universalizadora en el conocimiento histórico le convierte también en el primer eslabón de la filosofía especulativa de la historia. Su propuesta se cifra en una manera subjetiva de vivir la historia, esto es, en una conciliación de la meta universalizadora histórica con la potenciación del individuo; como Fausto trata de hacer de sí el universo, de sentir y vivir en su propio yo cuanto ha sido adjudicado a toda la humanidad[147].

Desde su primer escrito aparece el concepto de «evolución de la humanidad» como la idea fundamental para la explicación histórica,

---

ellos se abre. Un montón de barreduras lleno de vida. ¡Gracias, muchas gracias!... Por eso, lo que habla a mis sentimientos en todo tu modo de ser no son precisamente las cáscaras o envolturas por entre las que salen arrastrándose tus castores o tus arlequines, sino el hermano, el hombre, el dios, el gusano y el bufón, siempre enteramente iguales a sí mismos. Tu manera de barrer, no para cribar el oro que haya entre las barreduras, sino para transformar palingenésicamente el montón de basura en una planta viva, hace que yo me sienta postrado de rodillas en lo profundo de mi corazón», cfr. *Der junge Goethe*, ed. de M. Morris, Leipzig, 1911, vol. V, p. 30.

[145] Esta obra se halla incluida (bajo el título *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*) en la selección hecha por Pedro RIBAS para la editorial Alfaguara (Madrid, 1982).

[146] De la que contamos con esta traducción castellana: J. G. HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. de R. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1959.

[147] En este sentido son reseñables en la formación de Herder tanto la influencia del neoplatonismo —recibida fundamentalmente a través de Leibniz y Shaftesbury—, como el estrecho contacto mantenido con el pietismo de Hamann. Meinecke resalta asimismo la influencia de la ilustración francesa y de la obra de Shakespeare en la formación de la conciencia histórica de Herder; cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, pp. 308-313.

concepto en el que descubrimos una vertiente inmanente y una trascendente. La primera se apoya en el moderno concepto de naturaleza y en una especie de evolución vegetativa, conduciendo a una especie de progreso en el que ningún eslabón de la cadena es concebible sin el otro, pero ninguno existe tampoco en función del otro solamente. La segunda, remite a un plan de desarrollo divino, del que no somos la mayor parte de las veces capaces de descubrir la intencionalidad, pero que seguro la posee y es el resultado de la providencia del creador. La providencia, no obstante, se muestra siempre por cauces naturales; Dios obra a través de la naturaleza, por lo que no puede hablarse de una intervención sobrenatural de Dios en la historia.

En efecto, una de las peculiaridades de su concepción filosófica de la historia, en la que la evolución mencionada desempeña un papel estelar, se cifra en el concepto de naturaleza que coloca a la base. Herder ve la vida humana como estrechamente relacionada con su escenario en el mundo natural. En su opinión, si hemos de comprender la historia humana, tenemos que conocer primero el lugar del hombre en el cosmos y tomar muy en serio el asunto[148]. En su análisis, el universo cuenta con una región especialmente favorecida, el sistema solar, dentro del cual, a su vez, se encuentra un planeta con condiciones especiales para que se desarrolle la vida, la Tierra; entre las formas de vida, la vegetal es la más primitiva, la vida animal es una especialización ulterior de la vida vegetal, siendo la vida humana una especialización ulterior de la animal. Se trata de una concepción teleológica de la naturaleza, en la que cada etapa de la evolución se presenta como una especie de preparación para la siguiente; ninguna etapa es un fin en sí misma, pero con el hombre llega el proceso a su culminación[149], porque el hombre sí es un fin en sí mismo, cuya vida racional y moral justifica su propia existencia, de ahí que aparezca como un eslabón entre el mundo natural y el espiritual. Tanto en la presentación del universo como compuesto armónico de macrocosmos y microcosmos, como en la organización jerárquica de los seres —a cuya base se encontraría el principio de continuidad—, e incluso en la distinción de los dos mundos de que participa el hombre, podemos descubrir una clara influencia leibniziana[150], y, por ello mismo, algunos elementos que terminarán dando su fruto en la teoría de la evolución de las especies. Precisamente esta estructura que acabo de presentar constituye el armazón de su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.* El primer libro comienza con una disquisición sobre el ca-

---

[148] En la importancia del concepto de naturaleza en la explicación histórica de Herder coinciden muchos autores. Cfr., por ejemplo, E. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 270-271; R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, pp. 94-95; y W. H. WALSCH, *op. cit.*, pp. 158-159.

[149] «Se puede considerar al género humano como la gran confluencia de fuerzas orgánicas inferiores que debían germinar en él para la formación de la humanidad». J. G. HERDER. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. de R. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1959, p. 139.

[150] J. THYSSEN sostiene que se podría llegar a la tesis de que en Herder estamos en presencia de la filosofía de la historia propia de la metafísica de Leibniz; cfr. *op. cit.*, p. 80.

rácter físico de la tierra y sus relaciones con otros planetas. En el segundo pasa a estudiar la vida vegetal y animal (incluyendo al hombre), su evolución y organización jerárquica, como anunciábamos hace un momento[151]. En el tercero y cuarto compara la estructura de los demás seres orgánicos con el hombre, para terminar analizando las características esenciales de la especie humana[152], entre las que resalta la capacidad para caminar en posición vertical[153], a diferencia de los demás animales; a esta característica atribuye Herder una sorprendente variedad de fenómenos humanos, no sólo el desarrollo de las facultades de razonar y el uso del lenguaje —dado que, a su entender, la posición vertical afecta al cerebro—, sino también la posesión de facultades sociales, morales y religiosas[154]; incluso la libertad es deducida por Herder del hecho de que el hombre se mantenga erguido. Kant, precisamente, le criticará esta inversión del finalismo en su interpretación, esto es, que no defienda que al hombre le fue asignada su posición erguida para el uso racional de sus miembros por estar destinado a la razón, sino que más bien adquiriese ésta como resultado natural de dicha posición, es decir, que la razón sea algo adquirido[155]. Se trata de una concepción lamarkiana *avant la letre:* el hombre se vuelve racional y libre por el hecho de caminar erguido.

En el resto de los libros de las *Ideas* se consagrará Herder a analizar la organización de la humanidad en todas sus vertientes, racial, social, nacional, religiosa, etc., con una estructrura muy similar a la que posteriormente conferirá Kant a su *Antropología en sentido pragmático* (1798). El concepto de «humanidad» va sustituyendo al de «naturaleza» conforme el espíritu humano va creciendo por las fuerzas espirituales que poco a poco se van desarrollando en él, pero también se ve sometido a una evolución procesual tendente a un horizonte de perfección, al verdadero «ideal de la humanidad» que quizá alcanzarán las generaciones futuras: «Nuestra humanidad es sólo un ejercicio preliminar, el capullo de una flor futura. La Naturaleza se aleja paso a paso de lo innoble, cultivando por el contrario lo espiritual, refinando aún

---

151 «El hombre es una criatura central entre los animales, esto es, es la forma más difundida, en la que se concentran *todos los caracteres de cuantas especies* le rodean. Veo llegar a los animales, procedentes del aire y del agua, de las alturas y de las profundidades, hacia el hombre, aproximándose paso a paso a su configuración», J. G. HERDER, *Ideas..., op. cit.*, pp. 56 y ss.

152 Cfr. J. G. HERDER, *Ideas..., op. cit.*, pp. 20-25.

153 «El caminar erguido es, desde luego, algo *exclusivo* del hombre, algo que condiciona la organización de toda actividad emprendida por su especie y constituye su carácter distintivo», *Ideas..., op. cit.*, p. 89.

154 «Admiremos con gratitud esta sagrada y benefactora obra de arte (el caminar erguido) en virtud de la cual nuestra especie se tornó linaje humano, pues vemos que con la figura erecta de la humanidad comenzó una nueva organización de las fuerzas y cómo sólo gracias a ella el hombre se volvió hombre», *Ideas, op. cit.*, p. 90; cfr. también al respecto *ibid.*, pp. 101-119.

155 Cfr. *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y de C. Roldán, Tecnos, Madrid, 1987, páginas 31-32.

más lo sutil, y así podemos esperar que su mano de artista también hará florecer nuestro capullo de la humanidad en una existencia donde aparezca en su propia, verdadera y divina forma humana»[156].

En cuanto ser natural, el hombre se divide en las diversas razas de la humanidad, cada una de ellas estrechamente relacionada con su medio ambiente climático y geográfico, y cada una con características físicas y mentales moldeadas por ese ambiente; pero cada raza, una vez formada, es un tipo específico de humanidad que tiene características propias permanentes, que no dependen de su relación inmediata con su ambiente, sino con sus peculiaridades congénitas. Será de esta humanidad racialmente diferenciada de la que emerja un tipo más elevado de organismo humano, a saber, el organismo histórico, o sea, una raza cuya vida en vez de permanecer estática se desarrolla con el tiempo hacia formas más elevadas. Para Herder, el centro privilegiado en que surge esta vida histórica es Europa, debido a sus peculiaridades geográficas y climáticas; según esto, sólo en Europa la vida humana es genuinamente histórica, estando el resto de las civilizaciones privadas de progreso histórico y sometidas a una inmutabilidad estática. Europa es, pues, una región privilegiada, de la misma manera que el hombre es privilegiado entre los animales y el resto de los organismos vivientes. No es difícil descubrir aquí el etnocentrismo que se hará consustancial al idealismo alemán y en el que se encuentran implícitas, tanto las ideas nacionalistas y racistas que afloraron en la segunda guerra mundial, como la concepción de la unidad europea a que ahora asistimos y que quizá no esté tan alejada de las ideas antes mencionadas, como estamos pudiendo comprobar[157].

Herder fue el primer pensador en presentar de forma sistemática las diferencias raciales, estudiando las peculiaridades físicas y psicológicas de las mismas, así como sus costumbres, lo que le convierte en el padre de la antropología comparada (sin que esto nos haga olvidar el papel precursor de Vico en la antropología histórica, cuyo método sería el progenitor de los antropólogos sociales más modernos, que intentan comprender la conducta de los pueblos primitivos a partir de lo que queda de ellos). Las investigaciones de Herder supusieron un paso muy importante en la concepción de la naturaleza humana, pues reconocía que ésta no era un dato sino un problema, no era algo uniforme en todas partes —frente a la idea ilustrada de una sola naturaleza humana fija—, sino algo variable, cuyas características especiales exigían investigaciones diversas. Sin embargo, a pesar de las aportaciones, esta concepción no era genuinamente histórica, por considerar a cada una de las naturalezas humanas únicamente como un supuesto previo de la historia, y no como un producto histórico; todavía no ha nacido la idea de que el carácter de un pueblo es lo que es por su pro-

---

[156] *Ideas...*, *op. cit.*, p. 147.

[157] No en vano Coudenhove-Kalergi había publicado ya su *Paneuropa* en 1924. Cfr. C. J. Friederich, *Europa: el surgimiento de una nación*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pp. 9 y ss.

pia experiencia histórica, considerándose, por el contrario, esta experiencia como el mero resultado de su carácter fijo, idea que acabaría desembocando en los orgullos, purezas y superioridades raciales, que se colocaron a la base de los nacionalismos e imperialismos, arrojando en el último siglo saldos sangrientos por todos conocidos, desde Alemania a Norteamérica, desde la India a Africa. En el fondo de la interpretación herderiana se encontraría la confusión entre la antropología física y la antropología cultural[158].

Sin embargo, esto parece contradecirse con la concepción que tenía Herder, diez años y antes del supremo ideal de la humanidad, que no puede ser relativo a los distintos pueblos, sino una norma universal, y según el cual los pueblos y las épocas no serían sino eslabones de una gran cadena, estaciones de paso en la gran ruta de la humanidad hacia su suprema meta. De aquí deduce Cassirer que Herder rechaza aquellos criterios que tienden a santificar una determinada época o una determinada nación y a convertirla en canon para las demás[159]. En mi opinión, era ésta una idea que aparecía clara en *Otra filosofía de la historia*, donde Herder se negaba a admitir la preponderancia absoluta en el pasado de Grecia y después de Roma, como si estas civilizaciones hubieran sido la meta de la historia; cada una fue un eslabón de la cadena, lo mismo que lo era Europa en su momento histórico; pero lo único que importaba era la marcha del todo, el plan de desarrollo de la historia trazado por la providencia, y cuya intención suprema nos es desconocida. En este sentido, cada civilización, cada época, son a la vez medio o instrumento y fin o algo sustantivo[160], lo mismo que en las edades de la vida la niñez conduce a la adolescencia, ésta a la madurez y, finalmente, a la ancianidad, aunque cada momento posea en sí mismo el centro de su felicidad: «Nadie está solo en su época, sino que edifica sobre la anterior, que no es más que el cimiento de la época futura, ni pretende ser otra cosa... El egipcio no podía existir sin el oriental; el griego edificó sobre aquél; el romano se levantó sobre las espaldas del mundo entero: hay un verdadero avance, un desarrollo progresivo, aunque ningún individuo haya ganado nada con él. El desarrollo progresa hacia lo grande; se convierte en aquello de lo que la historia superficial tanto se envanece y de lo que muestra tan poca

---

[158] R. G. COLLINGWOOD (cfr. *op. cit.*, p. 97) considera que ésta es una de las sugerencias nefastas de Herder, no inclinándose a agradecerle que haya echado a andar una doctrina tan perniciosa, carente de base científica y políticamente desastrosa.

[159] Cfr. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 269.

[160] En la evolución histórica todo es a la vez diversidad y unidad, determinismo y teleología, medio y fin: «Mira el universo entero, desde el cielo hasta la tierra: ¿qué es lo que constituye el medio? ¿Qué es lo que constituye el fin? ¿No será todo medio para millones de fines? La cadena de la omnipotente y omnisciente bondad se halla mezclada y entrelazada de mil formas distintas. Cada miembro de la misma está en su lugar propio; depende de la cadena, pero no se ve de que depende la cadena entera. En su ilusión, cada uno cree constituir el centro; en su ilusión, cree que siente cuanto le rodea en la medida en que emite rayos u ondas hacia tal centro. ¡Qué ilusión! ¿Dónde está la gran circunferencia de todos esos rayos, ondas y centros aparentes? ¿Quién es y para qué fin?», *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta*, ed. cit., p. 343.

cosa, teatro de una intención rectora sobre la tierra, aunque no veamos su propósito final, teatro de la divinidad, aunque sea sólo a través de las aberturas y los restos de escenas aisladas»[161]. Según esto, el papel preponderante de un pueblo en una época determinada no es sino una escena de la gran representación universal[162], y Herder en ningún momento pretende —como más tarde hará Hegel— que la Europa de su momento culmine la historia; igual que Grecia y Roma pasaron, pasará la Europa ilustrada, piensa Herder; son eslabones en la cadena de la historia, pero cada civilización es buena para proporcionar felicidad a la humanidad. En el fondo no se trata sino de una consciente postura anti-ilustrada, dirigida en general contra los franceses y en especial contra Voltaire, quien subraya su oposición a que el siglo XVIII sea la culminación de una línea de progreso que ha sabido dar el esquinazo al período oscurantista medieval y a su dominio teológico. Le parece ingenuo que «los filósofos de París» crean que educan a toda Europa y a todo el universo, cuando sólo puede enseñarse partiendo de la especificidad de la cultura y costumbres de cada pueblo[163]. Esta concepción que subraya el valor intrínseco a cada cultura, con sus diferencias, será, sin embargo, rechazada por Herder en sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* por implicar un relativismo.

Desde mi punto de vista, entre los dos escritos herderianos sobre filosofía de la historia transcurren diez años «pasados por Kant», un Kant precrítico que le enseña antropología y geografía física, pero que está, a su vez, pergeñando sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. De ahí que Herder oscile entre subrayar la autonomía y peculiaridad específica de cada cultura y la existencia de una racionalidad subyacente a la historia, esto es, de un plan que persiste debajo de la variedad de las épocas y los pueblos.

Estas nociones ambivalentes se encuentran también a la base de su noción de progreso. Por una parte, Herder se opone a la hipótesis de un estado final único e igual en perfección, como meta de la historia, pues ello implicaría que las generaciones precedentes existieron sólo para servir a las últimas y que sufrieron para asegurar la felicidad de la posteridad más remota, teoría que ofendía su sentido de la justicia y de la conveniencia; por el contrario, el hombre puede realizar su feli-

---

[161] J. G. HERDER, *Otra filosofía de la historia*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 304. En la misma página, un poco antes, escribe: «¿Ves ese árbol que crece, ves a ese hombre que aspira a elevarse? Tiene que atravesar diversas etapas en su vida, todas ellas en evidente progreso; en un esfuerzo en sucesión continua. Entre cada una de esas etapas hay momentos de reposo aparente, revoluciones, cambios; y, sin embargo, cada una posee en sí misma el centro de su felicidad. El adolescente no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; el sosegado anciano no es más infeliz que el hombre de esfuerzos violentos: el péndulo golpea siempre con la misma fuerza, tanto si alcanza su punto más alto y se esfuerza con tanta mayor rapidez, como si oscila a la mínima velocidad y se aproxima al reposo. A pesar de todo, se trata de un esfuerzo persistente».

[162] «La historia es un drama de infinitas escenas, una epopeya divina a través de todos los milenios, de todos los continentes, de todas las generaciones humanas, una fábula con mil formas y llena de sentido grandioso», *Otra filosofía...*, p. 343.

[163] Cfr. *Otra filosofía...*, pp. 328 y ss.

cidad en cualquier estadio de la civilización; todas las formas de sociedad son igualmente legítimas, tanto las perfectas como las imperfectas; todas son fines en sí mismas y no meros estadios en el camino hacia algo mejor[164]. Pero, por otra parte, subraya que el bien se desarrolla progresivamente y que la razón y la justicia devienen gradualmente más poderosas, gracias a la educación de la humanidad que tiende a la realización de su ideal; en este sentido cada generación precedente lega sus experiencias a las posteriores, a las que queda reservado recoger los frutos de lo que sus antepasados sembraron: «Tenemos una asociación de ideas procedentes de todo el mundo: un conocimiento de la naturaleza, del cielo, de la tierra, de la especie humana, como puede casi ofrecérnoslo nuestro universo; el espíritu de todas esas realidades, sus dimensiones y sus frutos, se hallan reservados a la posteridad»[165]. La aparente contradicción se resuelve apelando a una idea que barajábamos hace un momento: en el desarrollo histórico todo es para Herder medio y fin a la vez. Una nación sucede a otra y recoge sus frutos culturales, pero imprimiéndoles su propio carácter, por eso las ciencias griegas recogidas por los romanos se hicieron romanas. El camino del destino es férreo y estricto, haciendo que pasen las escenas de cada tiempo, de cada mundo, y precisamente por eso no ocurre que la cultura de un país vuelva atrás o que sea por segunda vez lo que ya fue anteriormente[166]; el movimiento cíclico está excluído de una vez por todas de la marcha de la historia. Todo avanza, pero esto no significa que no haya que atravesar por períodos de confusión o de desgracia para ello: «Todo avanza visiblemente hacia algo grande. Sea con lo que sea, abarcamos el globo entero, y es probable que lo que venga después jamás sea capaz de reducir su base; nos acercamos a una nueva escena, aunque sea sólo a través de podredumbre»[167]. Ni tampoco puede deducirse de esa marcha progresiva que los europeos dominadores no sean en un futuro dominados por otros pueblos: «Por muchos medios e instrumentos que inventemos nosotros, los europeos, para someter, engañar y despojar a los otros continentes, un día os tocará triunfar tal vez a vosotros, sus habitantes»[168].

Herder adopta una postura ambivalente respecto a la idea de progreso; asume la visión ilustrada, pero la remodela en función de un contenido metahistórico: *el ideal de humanidad*, en el que quedan reabsorbidas la individualidad de los pueblos y las genialidades de las épocas[169]. El elemento natural es asumido dialécticamente como fuer-

---

[164] Cfr. al respecto, J. BURY, *La idea del progreso*, trad. de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri, Alianza, Madrid, 1971, p. 218.

[165] *Otra filosofía...*, p. 355.

[166] Cfr. *ibid.*, p. 348.

[167] *Ibid.*, p. 360. En otro lugar (cfr. *ibid.*, p. 316) afirma: «Paso de gigante en la marcha del destino humano. Admitamos simplemente que ha habido antes corrupciones para producir mejoramiento y orden: ¡gran paso!». Una idea leibnizana de progreso en la que el mal contribuye al bien, las disonancias a la armonía.

[168] *Ibid.*

[169] Cfr. J. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, p. 13.

za que posibilita la marcha de la historia hacia su meta final, el ideal de humanidad, que es una virtualidad en fase de desarrollo, una perfección posible aún no lograda. En este proceso, cada época, cada individuo, cada pueblo, no son sino despliegues de una misma meta a conseguir, el ideal de humanidad. Y todos los acontecimientos históricos, a pesar de su dispersión aparente, poseen una finalidad inmanente y una lógica interna: la formación de la humanidad, que junto con la persecución de la felicidad para el género humano constituyen el sello de universalidad que convierte a los hechos históricos en una totalidad con sentido.

En el ideal de humanidad convergen tres conceptos diferenciados: el plan providente de Dios, la educación y la tradición, haciendo todos juntos que la historia no sea una secuencia de hechos arbitrarios acaecidos al azar[170]. El decurso de la historia aparece regido por la razón divina y, aunque la comprensión total de su acontecer escape a la inteligencia humana, su presencia evita que dicha historia transcurra como un aglomerado de fuerzas irracionales en cuyo laberinto se pierda el hombre. El papel de la tradición en ese decurso se refleja en que cada individuo, cada pueblo es y se realiza como es en virtud de los eslabones que le precedieron. Pero esta tradición no tendría sentido sin el concepto de educación —no en vano el título completo de la obra a que nos venimos refiriendo es: *Otra filosofía de la historia «para la educación de la humanidad»*—, pues la asimilación de la tradición cultural se lleva a cabo en un proceso de autoeducación que tiende a lograr la perfección del hombre; para Herder, la educación de la humanidad no puede consistir en la impartición-adquisición de conocimientos[171], sino en un proceso vital, de racionalidad práctica, a cada uno según sus posibilidades; y aquellos que poseen más sabiduría o poder deben permitir que los menos favorecidos permanezcan en un estadio inferior si en él son felices, permitiendo que se expresen en igualdad de condiciones. «Si mi voz tuviese fuerza y auditorio, ¡cómo gritaría a todos los que trabajan en la educación de la humanidad!: nada de lugares comunes de perfeccionamiento, de cultura libresca, y no basta el estar dispuesto: ¡hay que actuar! Dejadles hablar y decir disparates a los que tienen la desgracia de no poder hacer otra cosa...»[172]. La construcción del saber histórico consiste, en definitiva, en estudiar el proceso educativo de la humanidad —sobre todo en su vertiente ética y religiosa[173]— a través de los hechos históricos en los

---

[170] Cfr. *ibid.*, p. 15.

[171] «Hubo un tiempo en que la creación de academias, bibliotecas, salas de arte, se llamaba educación de la humanidad. ¡Magnífico! Esa academia es el nombre de la corte, el digno pritaneo del hombre de mérito, apoyo de ciencias valiosas, excelente sala para el cumpleaños del monarca. Pero ¿qué hace para educar al país, a la gente, a los súbditos? Y en caso de que hiciera todo eso, ¿hasta qué punto proporcionaría felicidad?... Hubo un tiempo en que todo se precipitaba sobre la educación y en que ésta se asentaba en bellos conocimientos reales, en la instrucción, en la ilustración...», *Otra filosofía...*, p. 329 y ss.

[172] *Otra filosofía...*, p. 330.

[173] Cfr. al respecto J. THYSSEN, *op. cit.*, p. 77.

que se manifiesta el plan divino y que queda reflejado en las creencias de las religiones y en las culturas de los pueblos. La idea de educación de la humanidad será también una constante en los planteamientos de Lessing[174] y de Kant, en el primero vinculada también a una idea religiosa, y en el segundo totalmente secularizada. En Herder, la confluencia de naturaleza y providencia divina a que aludíamos al principio, permitirá afirmar a Thyssen que la filosofía de la historia de Herder consigue secularizar la idea histórica de San Agustín, haciendo que el reino de la «humanidad» se convierta en «la verdadera ciudad de Dios en la tierra»[175]. Como vimos, Herder no admite una intervención sobrenatural de Dios en la historia, pero esto no impide que represente el papel de educador de la humanidad[176], a través del desarrollo natural de esa misma historia, aunque sea inescrutable en sus designios.

---

[174] G. E. LESSING publicará su *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (La educación del género humano) en 1780, esto es, seis años después que Herder publicara la *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. La tesis fundamental de Lessing en esta obra —como queda de manifiesto en el §4— consiste en conciliar la idea de razón con la idea de revelación, interpretando esta última como la educación del género humano: «Así como la educación no da nada al hombre que no pudiera tener también por sí mismo, así la revelación no da al género humano nada que no pudiera alcanzar también la razón humana abandonada a sí misma, ...sólo que se lo da antes». La filosofía de la historia de Lessing es también una historia del reino de Dios, pero su señor es el dios de la religión de la razón y el progreso de la moralidad es su contenido esencial. Contamos con una excelente traducción de «La educación del género humano» de Lessing en la edición a cargo de A. ANDREU, *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 573-603.

[175] Cfr. THYSSEN, *op.cit.*, p. 81.

[176] «La gran obra divina, consistente en educar a la humanidad, en silencio, con fuerza, en secreto, eternamente...». HERDER, *Otra filosofía...*, p. 331.

CAPÍTULO TERCERO

LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia fue reconocida por primera vez como materia independiente en el período que se inició con la publicación en 1784 de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad), de Herder, terminando, por así decir, su reinado poco después de la aparición en 1837 de la obra póstuma de Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia)[177]. Como tal disciplina, se impartía en las Universidades, concebida como materia de especulación metafísica —y no como dependiente de la teoría del conocimiento—, de ahí que haya pasado a nosotros bajo la denominación de «filosofía especulativa de la historia». Su pretensión era llegar a comprender el curso de la historia en su conjunto; demostrar que, a pesar de las muchas anomalías e inconsecuencias manifiestas que presentaba, podía verse la historia como una unidad que encarnaba un plan general, un plan que, si alguna vez llegábamos a captarlo, iluminaría el curso detallado de los acontecimientos y nos permitiría considerar satisfactorio para la razón el sentido del proceso histórico. Sus expositores, al tratar de realizar este propósito, pusieron en juego las cualidades habituales de los metafísicos especulativos: imaginación audaz, fertilidad de hipótesis y un interés por la unidad que no temía ejercer violencia sobre los hechos considerados «meramente» empíricos. Pretendían ofrecer una visión de la historia más penetrante que la que ofrecían los historiadores, pero no se basaban para ello en el estudio directo de los testimonios históricos, sino en consideraciones puramente filosóficas. La filosofía de la historia, tal como la practicaban aquellos autores, vino a significar un tratamiento especulativo del curso total de la historia, procedimiento por el que se esperaba po-

[177] Cfr. al respecto W. H. WALSH, *Introducción a la filosofía de la historia*, trad. de F. M. Torner, Siglo XXI, 1987, p. 7.

ner al descubierto, de una vez para siempre, el secreto de la historia, esto es, la racionalidad subyacente en el curso de los acontecimientos.

Con Hegel llega la filosofía especulativa de la historia a su culminación, sobre todo con sus famosas conferencias de 1820, que serían publicadas póstumamente, pero sus conclusiones eran el efecto de las aportaciones que Herder, Kant, Schelling y Fichte habían hecho en este terreno. En el presente capítulo —y siguiendo la tónica de los anteriores— no pretendo escribir una historia completa del desarrollo de la filosofía especulativa, por eso he elegido como elementos representativos para ilustrar el carácter de esta concepción a Kant y a Hegel, el primero y el último de los eslabones en que ésta se presenta de manera sistemática, siendo el último, además, el despliegue de algunos aspectos que en el primero aparecían en germen[178]. Sin embargo, para que la transición entre uno y otro autor no parezca demasiado brusca, voy a hacer algunas referencias en esta pequeña introducción a las aportaciones más significativas de Fichte y Schelling.

Entre toda la producción filosófica de Fichte, abstracta en grado sumo, encontramos dos obras relevantes de cara a la filosofía de la historia: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Caracteres de la edad contemporánea) publicada en 1806 sobre la base de las lecciones impartidas los dos años anteriores, y *Reden an die deutsche Nation* (Discursos a la nación alemana) de 1807, que se presenta como continuación de *Deutung der Gegenwart* (Interpretación del presente), sacada a la luz el año anterior con la finalidad política de obtener la liberación de la dominación napoleónica, para lo cual propone Fichte como medio principal una nueva educación nacional de los alemanes[179].

Fichte establece en los *Caracteres de la edad contemporánea* cinco edades diferentes en el desarrollo de la historia, sobre la base de la filosofía de la historia de Kant y con algunos elementos que nos recuerdan los planteamientos de Herder. En estos estadios de la evolución humana intercala otros «miembros intermedios», según el método presentado en su *Doctrina de la ciencia*. La concepción fundamental que allí presenta es que la humanidad ha de llegar en su evolución, desde la inocencia instintiva del estado primitivo, a través de la depravación, al estado moral de la autodeterminación por la razón y la libertad. Ambos puntos evidencian su racionalismo estremo y su creencia en el progreso. En el quinto estadio o edad se alcanza la *realidad*, convitiéndose el género humano en «una estampa perfecta de su imagen eterna en la razón», pero esto sucede gracias a que en el estadio anterior la *libertad* moral es conocida por la «ciencia de la razón», superando la libertad arbitraria y la disolución total del orden de los es-

---

[178] En este sentido ha escrito F. Duque, *op. cit.*, p. 93: «Bien puede decirse que la historiología hegeliana hunde sus ríaces en la kantiana Historia de la razón, constituyendo algo así como el *sistema desplegado* de lo que en Kant se hallaba *in nuce*».

[179] Existe trad. de los *Discursos* en Editora Nacional, Madrid, 1977. Resulta un complemento imprescindible J. G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, ed. de F. Oncina, Tecnos, Madrid, 1986.

tadios anteriores; ahora bien, sin el tránsito de la inocencia ingenua a la disolución y depravación, ninguna vida habría llegado a la realidad.

Pero Fichte se aparta de Kant —concordando en esto con Schiller— al concebir al presente como el punto focal donde convergen las líneas del desarrollo histórico; en consecuencia, para él, la tarea fundamental del historiador es comprender el período de la historia en que vive, de ahí que en sus lecciones se imponga la tarea de analizar el carácter peculiar de su propia época, mostrando cuáles son sus rasgos centrales y cómo los secundarios se derivan de aquéllos. En su opinión, cada época es la encarnación concreta de una sola idea o concepto, formando la historia la secuencia sucesiva de varias ideas o conceptos fundamentales —correspondientes a edades sucesivas— que ha de ser entendida como una secuencia lógica donde un concepto —que comprende siempre tres fases: tesis, antítesis y síntesis— conduce necesariamente al siguiente, estructura que posibilita la comprensión de la historia. Este movimiento dinámico del concepto es lo que hace de la concepción fichteana de la historia un plan dinámico que se suministra su propia fuerza impulsora, un plan más simple que el de Kant y que terminará madurando en Hegel. Ahora bien, el concepto fundamental de la historia (y aquí Fichte vuelve a seguir a Kant) es la libertad racional, y la libertad, como cualquier concepto, debe desarrollarse a través de esas etapas necesarias, esto es: 1) libertad-libertinaje que se corresponde con el estado de naturaleza, 2) libertad civil, en un período de gobierno autoritario o coercitivo, y 3) libertad moral, tras una etapa revolucionaria se consigue que las mismas personas gobiernen y sean gobernadas.

De todo lo expuesto podemos destacar dos elementos en el planteamiento fichteano que aparecerán como constantes en toda filosofía especulativa de la historia, junto con la importancia concedida a los conceptos de razón, libertad y progreso; el primero de ellos es una clara anticipación de la visión hegeliana, el segundo se muestra heredero del proyecto kantiano, y ambos representan la posibilidad de comprensión del sentido de la historia: 1) la idea de que el estado actual del mundo es perfecto, que es un logro completo y final de todo aquello que la historia ha estado preparando, y 2) la idea de que la sucesión histórica de las épocas puede determinarse *a priori* por referencia a consideraciones lógicas abstractas[180].

Respecto a Schelling, cabe cuestionarse hasta qué punto su contribución a la filosofía de la historia es representativa desde el punto de vista de la especulación racional que venimos analizando, o si, por el contrario, habría que entender su aportación como puntal de un paradigma romántico[181] desde el que va a gestarse la más clara oposición a las concepciones racionalistas, universalistas y abstractas que culmi-

---

[180] R. G. COLLINGWOOD hace un desarrollo pormenorizado de estos puntos en *op. cit.*, pp. 112-114.

[181] Sobre «Schelling y el paradigma romántico», cfr. C. FLÓREZ MIGUEL, *Génesis de la razón histórica*, Univ. Salamanca, 1983, pp. 69-72.

nan en el pensamiento de Hegel. A mi entender, la primera filosofía de la historia de Schelling, cuyo planteamiento se mueve en el mundo ético, es de corte kantiano y representativa de la postura especulativa, mientras que la correspondiente a la última fase de su pensamiento, enclavada en el mundo religioso, se ha apartado de esta concepción para aproximarse al movimiento romántico. Por otra parte, es objeto de disputas si las doctrinas que Hegel compartió con Schelling, más joven que él, las alcanzó pensando independientemente o bajo la influencia de éste[182]. Una cosa es clara, Schelling publicó un sistema de filosofía, donde incluía sus meditaciones sobre la historia mucho antes de que Hegel escribiera el primer boceto de su filosofía de la historia en la *Enciclopedia* de Heidelberg. Además, la tarea de exponer la filosofía de la historia especulativa de Schelling fuera de su sistema filosófico es más complicado que en Kant, Fichte o Hegel, pues nunca la presentó de forma claramente delimitada, o en lecciones divulgativas, sino en el entramado de su *System des transzendentalen Idealismus* (Sistema del idealismo trascendental) de 1800[183].

La filosofía del joven Schelling está claramente encuadrada dentro del programa de investigación abierto por Kant, pero en su intento por superar la dualidad sujeto-objeto, instituyendo el principio de la identidad absoluta como punto de partida para todo su sistema, propondrá el desarrollo de los planteamientos de Kant y Fichte en torno a dos puntos fundamentales: 1) la idea de que todo lo que existe es cognoscible, es decir, una encarnación de la racionalidad o, en su propio lenguaje, una manifestación de lo Absoluto, y 2) la idea de identidad entre dos términos que, aunque contrarios, sean ambos representación de lo Absoluto. Este proceso aparece en la naturaleza bajo la categoría organizativa de «alma del mundo», dando en el hombre lugar al «espíritu», que puede ser considerado desde el punto de vista de la intuición —en la razón teórica— y desde el punto de vista de la acción —en el caso de la razón práctica—. Estos dos elementos serán los responsables de la realización de la dialéctica histórica, como tensión entre el elemento encarnado por la libertad individual y el representado por la legalidad estatal.

Según Schelling, hay dos grandes reinos de lo cognoscible: la naturaleza y la historia[184]. Cada uno de ellos, en cuanto inteligible, es una manifestación de lo Absoluto, pero encarnado de maneras opuestas; la naturaleza consiste en cosas distribuidas en el espacio y su inteligibilidad se manifiesta en las relaciones regulares y determinadas que hay entre ellas; la historia consiste en los pensamientos y acciones de las mentes, las cuales no son sólo inteligibles, sino también inteli-

---

[182] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 115.

[183] Algunos pasajes de obras menores, como las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (Lecciones sobre el método de los estudios académicos, 1803), serán también ilustradores respecto a la interpretación schellingiana de la historia.

[184] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *System des traszendentalen Idealismus* (1780), en *Werke*. Stuttgart, 1858, vol. III, p. 587 y ss.

gentes y, por tanto, encarnan de forma más adecuada al Absoluto al contener en sí mismas ambas partes de la relación del conocimiento (sujeto y objeto). En cuanto objetivamente inteligible, la actividad de la mente en la historia es necesaria: en cuanto subjetivamente inteligente, es libre. De esta manera, el curso del desarrollo histórico se presenta como la génesis de la autoconciencia de la mente, al mismo tiempo libre y sujeta a la ley, es decir, por emplear el lenguaje kantiano, moral y políticamente autónoma. Las etapas por las que pasa este desarrollo están determinadas, como en Fichte, por la estructura lógica del concepto mismo, y pueden reducirse a tres[185]: 1) una fase donde el hombre concibe la realidad como rota y dispersa en realidades separadas, y donde las formas políticas nacen y perecen como los organismos naturales, sin dejar nada tras de sí; en ella predomina el politeísmo y el *destino* es la fuerza ciega que unifica las acciones de los hombres; Schelling denomina a este momento período trágico de la historia y representa al viejo mundo, del que apenas ha quedado el recuerdo; 2) una etapa en la que impera la *naturaleza*, en la que la necesidad que determina la libertad se manifiesta como ley física y funciona siguiendo una regularidad mecánica; este período parece empezar con la expansión del imperio romano y en él todos los sucesos han de verse como meras consecuencias necesarias de las leyes naturales, sin una cara trágica ni una cara moral; y 3) una fase en la que lo absoluto se concibe propiamente como historia, esto es, como un desarrollo continuo donde el hombre ejecuta los propósitos de lo Absoluto, cooperando con la *providencia* en el plan que que ésta tiene para el desarrollo de la racionalidad humana; en esta etapa tiene lugar la hegemonía de la libertad y, dentro de ella, aparece el Estado como institución encargada de la armonización de la necesidad y la libertad; no se sabe cuando culminará esta etapa, pero se ha iniciado progresivamente en la época moderna, donde la vida humana está gobernada por el pensamiento científico, histórico y filosófico.

Schelling sostiene que la primera pregunta que el filósofo debe hacerse acerca de la filosofía de la historia es, sin duda, la de cómo es pensable una historia en general[186]. La evolución progresiva de la historia entera es relevante y, en este sentido, la historia pasada es objeto de conocimiento del filósofo de la historia, pero —y aquí coincide con

---

[185] Cfr. *ibid.*, pp. 603-604. «Podemos admitir tres períodos en aquella revelación (de lo absoluto), por tanto también tres períodos en la historia. El fundamento de esta división nos lo dan los dos opuestos, destino y providencia, en el centro de los cuales está la naturaleza, que constituye el tránsito de uno a otro.», *Sistema del idealismo transcendental* (cfr. J. L. VILLACAÑAS, *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, p. 140).

[186] En 1798 había escrito un artículo titulado «Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia», donde parece volver sobre el planteamiento kantiano de si es posible una historia *a priori* (cfr. F. W. J. SCHELLING, *Experiencia e historia*, ed. de J. L. VILLACAÑAS, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 145-154); ésta será la conclusión de Schelling: «Si, por consiguiente, el hombre puede tener historia en tanto que no está determinado *a priori*, se sigue de esto que una Historia a priori es contradictoria; y si Filosofía de la Historia es tanto como ciencia *a priori* de la Historia, se sigue que una Filosofía de la Historia es imposible, que es lo que se quería demostrar» (*op. cit.*, p. 154).

Fichte, alejándose de Kant— «el objeto fundamental de la historia es la explicación del estado presente del mundo y podría, por tanto, partir igualmente del estado actual y concluir sobre la historia pasada, y no sería un intento carente de interés ver cómo desde aquélla podría ser deducido todo el pasado con estricta necesidad»[187]. Sin embargo, hay historia únicamente para aquél sobre el que ha operado el pasado, en tanto que lo que ha sido en la historia se conecta con su conciencia individual a través de infinitos miembros intermedios. Pero esto no significa que la historia sea un fenómeno individual; la necesidad trascendental de la historia ha sido deducida ya anteriormente del hecho de que la constitución jurídica universal está propuesta a los seres racionales como un problema que sólo es realizable por la especie en su conjunto. Desde esta perspectiva (y aquí vuelven a resonar los planteamientos kantianos), «el único objeto verdadero de la historia sólo puede ser el surgimiento paulatino de la *constitución cosmopolita*, pues precisamente éste es el único fundamento de una historia; cualquier otra historia, que no sea universal, sólo puede ser pragmática, esto es, según el concepto de los antiguos, orientada a un determinado fin empírico. Inversamente, una historia universal pragmática es un concepto contradictorio en sí mismo»[188]. En este carácter de trascendentalidad y universalidad de la historia descansa el concepto de una *progresividad* infinita en la misma, aunque no pueda deducirse de ello inmediatamente la conclusión de la infinita perfectibilidad de la especie humana, como tampoco su contrario; Schelling critica a aquellos que reflexionan sobre el progreso de la humanidad sin distinguir entre un progreso moral y uno técnico; para él, la confianza en el progreso del hombre que actúa sólo puede descansar en el único objeto de la historia, la paulatina realización de la constitución jurídica, quedando como criterio histórico del progreso de la especie humana el acercamiento progresivo a este fin, cuyo logro final no puede deducirse de la experiencia acumulada, ni tampoco demostrarse teóricamente *a priori*.

Como hemos podido observar hasta el momento, hay tres constantes en la búsqueda de una explicación de la historia por parte del pensamiento especulativo alemán, los conceptos de razón trascendental, libertad y progreso. La concepción ética ilustrada del mundo se eleva a la autoconciencia, y el individuo aspira a realizar plenamente su libertad dentro de la totalidad del Estado, entendido como regulador de las relaciones humanas. La historia es el progreso del espíritu universal hacia la racionalidad, y en ella la praxis de los individuos actúa como mediación.

En la concepción romántica se tenderá a subrayar el papel del in-

---

[187] SCHELLING, *Sistema...*, trad. de J. L. Villacañas en *Antología*, p. 131.

[188] *Ibid.*, p. 132. De esta forma, las artes y las ciencias que se incluyen normalmente en la historia, como es el caso de la antropología, no pertenecen realmente a la historia, sirviendo a la misma únicamente como documentos o miembros intermedios, o empleando el lenguaje actual, como ciencias auxiliares. Este es el mismo planteamiento de Kant, por el que ambos se alejan de Herder.

dividuo, caracterizado también por la conciencia, pero en el que el papel del sentimiento compite con la razón, llegando a desplazarla. Su relevancia desde el punto de vista de la filosofía de la historia es, en este sentido, inferior; en sus planteamientos existe una cierta tendencia a la visión de absoluto, pero caracterizada por un elemento místico o religioso que se aleja de la perspectiva ético-política. Sin embargo, sus aportaciones serán claves para la crítica que muchos movimientos posthegelianos realizarán sobre la filosofía especulativa de la historia, sustituyendo el concepto de racionalidad absoluta por otro que consideran más relevante para la explicación histórica, el concepto de vida. Por mencionar a un par de autores, Schiller[189], Schlegel y Goethe, escribiendo en este mismo período, contribuirán a cambiar el clima intelectual de Alemania, permitiendo que, más adelante, su escepticismo respecto a la historia universal y nuestro conocimiento e interpretación de la misma generen nuevas interpretaciones y perspectivas más amplias para el conocimiento y la comprensión del fenómeno histórico. Más cercanos a la veta rousseauniana «atípica» de la ilustración, colocarán el ideal de la naturaleza por encima del de la razón, aportando como perspectiva novedosa que el progreso no puede consistir sino en el acercamiento a este ideal por medio del arte. Pero volvamos a centrarnos en la visión especulativa de la historia de Kant y Hegel, constitutiva de la «línea triunfante» que aquí presento.

1. La filosofía de la historia en Kant: La posibilidad de una historia *a priori*

Como veíamos en el capítulo anterior, Herder se proponía demostrar, junto al establecimiento de leyes abstractas que regirían los destinos de todo el cosmos, cosas más concretas, como sería el papel privilegiado que conferirían a Europa sus peculiaridades geográficas y climáticas. Pero el talón de Aquiles de este sugerente escritor estribaba en su excesiva propensión a establecer conclusiones precipitadas, siguiendo métodos analógicos a los que absolvía de toda prueba. Será este abuso del principio de analogía y su asistematicidad lo que le recrimine un antiguo profesor suyo, quien llegó a entablar una polémica con él a propósito de unas recensiones sobre su libro, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad;* nos referimos a I. Kant. Para Kant, el uso que Herder hace del concepto de «organización» es erróneo, pues está sobrepasando los «límites» precisos que posee, de

---

[189] J. Thyssen (*op. cit.*, pp. 58-59) descubre en la conferencia inaugural de Schiller en 1789, titulada «Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?» (Qué significa y para qué fin estudiamos historia universal), algunos elementos que servirán de fundamento a la concepción histórica especulativa de Fichte, y que sitúa dentro de la tradición kantiana. No obstante, es obvio que Schiller aboga por una interpretación concreta de la historia, como queda de manifiesto en su *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* (Algo sobre la primera sociedad humana según el documento mosaico) de 1796.

acuerdo con los cuales las variaciones que pueden experimentar los individuos siempre tienen lugar dentro del espacio cerrado de un género o especie, y sólo dentro de este espacio funciona con precisión el procedimiento analógico; cuando se trasciende este límite, las analogías pierden toda su fuerza lógica y no son otra cosa que ejercicios de imaginación que nunca podrán llegar a constituir un sistema científico de la naturaleza, puesto que han perdido su poder demostrativo y ya no sirven para construir conceptos científicos[190]. Según Kant, la filosofía exige una disciplina metódica si quiere llegar a constituirse rigurosamente, y para ello no debe nunca olvidar que también el uso racional de la experiencia tiene sus límites.

Puede sostenerse que los escritos de Herder actuaron como acicate, por el efecto revulsivo que ejercieron sobre él, para que Kant se decidiera a sacar a la luz sus investigaciones sobre el tema. Sin embargo, esto no conduce a afirmar, contra lo que suele creerse, que el tratamiento kantiano de esta temática sea algo puntual y episódico, sino que, más bien al contrario, supone una constante dentro de sus reflexiones[191]. Los escritos dedicados por Kant a desarrollar sus ideas en torno a la filosofía de la historia son ciertamente escasos, pero no por ello menos relevantes. Entre ellos destaca el opúsculo titulado *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, publicado en noviembre de 1784 y que ha sido traducido hace unos años como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*[192]. Al final de este artículo Kant hace la siguiente advertencia: «Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una

---

[190] «¿Qué debe uno pensar en general de la hipótesis de las fuerzas invisibles que originan la organización y, por ende, del proyecto de querer explicar *lo que uno no entiende* a partir de aquello *que entiende menos todavía*? Respecto de lo primero podemos al menos conocer las leyes gracias a la experiencia, aunque desde luego permanezcan desconocidas las causas de las mismas; acerca de lo segundo nos vemos privados de toda experiencia. ¿Qué puede aducir, pues, el filósofo para justificar su pretensión, a no ser la mera desesperación por encontrar tal explicación en cualquier conocimiento de la Naturaleza, buscando esa apremiante resolución en el fecundo campo de la ficción poética? Pero esto no deja de ser metafísica, e incluso muy dogmática, por mucho que nuestro autor la rechace siguiendo los dictados de la moda», *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»*, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (en lo sucesivo *Ideas*), trad. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987, p. 39. Sobre la polémica Kant-Herder es interesante consultar C. FLÓREZ MIGUEL, *op. cit.*, pp. 38-41.

[191] Como demuestra R. R. ARAMAYO en su estudio introductorio a nuestra edición castellana de I. KANT, *Ideas*, p. XXXVI: «... los problemas abordados por Kant en sus opúsculos sobre filsofía de la historia ocuparon buena parte de las Reflexiones correspondientes a la segunda mitad de la década de los setenta y principios de la siguiente, estando asimismo presentes en muchos de los cursos universitarios impartidos durante este período, tal y como puede apreciarse en sus Lecciones de Antropología, Pedagogía y Ética. Por lo tanto, a nuestro modo de ver, el papel jugado aquí por Herder se asemeja al de un revulsivo que precipitó la publicación de unos pensamientos que venían acrisolándose desde mucho tiempo atrás».

[192] Sobre los datos de la publicación, cfr. la nota precedente. La razón de haber pluralizado el término *Idee* responde a la convicción de que Kant no se sirvió del singular sino para poner de relieve las modestas pretensiones de su opúsculo en contraste con la ambiciosa obra de Herder, algo que, a causa de resultar demasiado obvio para los traductores, no quedó explicitado en ninguna nota del texto.

historia universal que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico;* sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto»[193].

Kant encomienda al filósofo que, cuando examine la historia, en lugar de quedar paralizado por el disparatado espectáculo brindado por las acciones humanas en el gran escenario del mundo, «intente descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza»[194]. El filósofo de Königsberg se conforma con encontrar el hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base. En este terreno Kant se compara a sí mismo con Kepler y se contenta con anunciar el advenimiento de un Newton que clarifique las leyes rectoras del ámbito de la historia[195]. Como es bien sabido, este hilo conductor no será otro que el pseudoparadójico concepto de la «insociable sociabilidad»; Kant convierte al antagonismo en la llama que alumbra todo progreso de la cultura, tal y como expresó en su célebre metáfora de los árboles, los cuales crecen atrofiados en solitario, mientras que lo hacen erguida y esbeltamente en medio de un bosque, al verse obligados a buscar el sol que le disputan los demás[196]. «El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia»[197] —sentencia Kant.

La idea de una «intención de la naturaleza» que se manifiesta a través de la «insociable sociabilidad» volverá a aparecer en el ensayo kantiano publicado en 1795 *Zum ewigen Frieden* (Hacia la paz perpetua), que puede ser incluido entre sus escritos de filosofía de la historia. En este contexto, la naturaleza misma, a lo largo de su indefinido devenir histórico, se convierte en la garante de la paz perpetua al conducir a la humanidad a un estado cosmopolita, y lo hace —por una especie de designio superior— sirviéndose no sólo de los pactos solidarios (federaciones pacíficas) sino también de las insolidarias rivalidades (guerras). Más aún, la naturaleza se vale casi exclusivamente de los antagonismos humanos, de la insociable sociabilidad, para producir una armonía superior, que a modo de fuerza impersonal se sitúa

---

[193] *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en *Ideas*, p. 23.

[194] I. KANT, *Ideas...*, en *op. cit.*, p. 5.

[195] La espera de un nuevo Newton proclamada por la filosofía de la historia será rechazada sin embargo en el terreno de la biología, donde se declara como absurdo concebir semejante anhelo (cfr. *K.U.*, AK., V, 400), pasaje que merecerá el siguiente comentario de LUKACS: «Kant no podía imaginar que medio siglo más tarde iba a nacer ese "Newton de la hierba", Darwin» (cfr. *El joven Hegel* —trad. de Manuel Sacristán—, Grijalbo, Barcelona, 1976, p. 339).

[196] Cfr. I. KANT, *Ideas...*, en *op. cit.*, p. 11.

[197] I. KANT, *Ideas...*, en *op. cit.*, p. 10.

por encima de las voluntades de los interesados. Se trata de un proceso de tintes estoicos que se nos presenta a la vez como destino y como providencia, según se subraye su causalidad oculta o su sabia finalidad. El texto de Kant no tiene desperdicio: «Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista *naturaleza (natura daedala rerum)*, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía[198], incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente *destino*, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia*, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo»[199]. Pareciera como si el Kant filósofo de la historia, que no puede vislumbrar la viabilidad del proyecto de paz en el futuro, decidiera cortar por lo sano y deshacerse del imperativo ético que, sin embargo, formulará dos años después en la *Metafísica de las costumbres:* «no debe haber guerra»[200], en cuanto que ésta se convierte paradójicamente en el medio más seguro de conseguir la paz, respaldada por la intención oculta de la naturaleza.

Con este «plan de la Naturaleza» que los hombres ejecutarían de un modo inconsciente, Kant se hace eco de esa «mano invisible» que A. Smith (autor por el que, dicho sea de paso, profesaba una gran estima) colocara tras el juego de la economía de mercado, al mismo tiempo que revela una clara impronta estoica[201] con esta cosmovisión donde la suerte de lo particular queda sacrificada en aras del conjunto de la especie; un fenómeno que no tardará en aparecer en Hegel bajo la denominación de «astucia de la razón» *(List der Vernunft)*. Collingwood, por su parte, señala que Kant eleva a categoría filosófica la vi-

---

[198] En un trabajo reciente me he ocupado de mostrar que a la base de la filosofía de la historia kantiana que se revela en el ensayo sobre la paz perpetua, se encuentran los principios leibnizianos de perfección, continuidad y armonía, de manera que, utilizando lenguaje leibniziano, podríamos hacer la siguiente trasposición del planteamiento que Kant hace en su *Hacia la paz perpetua:* «Puesto que el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, no debe preocuparnos el mal en el mundo, esto es, la guerra, pues la razón providente divina que se esconde en la naturaleza de las cosas se encargará de instaurar la pacífica armonía universal a pesar de las disonancias que nuestra ignorancia siembren en el trayecto, puesto que cuando reculamos siempre es para saltar mejor en un progreso infinito que, por definición, nunca podrá alcanzar su término», cfr. «Los "prolegómenos" del proyecto kantiano sobre la paz perpetua», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant)*, R. R. ARAMAYO, J. MUGUERZA y C. ROLDÁN (eds.), Tecnos, Madrid, 1996, pp. 125-154.

[199] I. KANT, *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985, p. 31.

[200] Cfr. I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1990, p. 195. Kant dice exactamente: «La razón práctico-moral formula en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe hacer guerra*».

[201] Sobre la impronta estoica de Kant, es interesante consultar R. R. ARAMAYO, «La filosofía kantiana de la historia: una encrucijada de su pensamiento moral y político», en *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, sobre todo pp. 205-209. Consultar asimismo R. R. ARAMAYO, «La versión kantiana de la "mano invisible"(y otros alias del destino)», en el volumen colectivo *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración (En el bicentenario de la paz perpetua de Kant)* ya citado, pp. 101-122.

sión pesimista enarbolada por el *Candide* de Voltaire en contra del optimismo leibniziano. Ahora bien, la ambición, la codicia y la perversidad son puestas al servicio del progreso moral, siguiendo un razonamiento muy similar al utilizado por Mandeville en su *Fábula de las abejas*, con gran escándalo de la sociedad de su tiempo: los vicios privados se trocan en virtudes públicas, y que alienta al pensamiento liberal desde sus orígenes. Kant arguye «que si la historia es el proceso en que el hombre *se vuelve* racional, no puede *ser* racional en su principio; por lo tanto, la fuerza que sirve de resorte al proceso no puede ser la razón humana, sino que debe ser lo opuesto de la razón, es decir, la pasión»[202]. De esta manera, la insociable sociabilidad se convierte en la clave de un modelo histórico-político que cifra en la desigualdad de las partes la marcha del conjunto, o, en expresión de nuestros días, en las bolsas de pobreza el estado de bienestar general, entendiendo por tal un número mayoritario que corresponde a una estadística abstracta. Algo que recuerda el concepto de armonía leibniziano, favorecido por las disonancias que alberga en su seno.

En otro orden de cosas, se ha dicho que Kant salva el sentido de la historia pagando un altísimo precio, ya que no lo haría sino a costa de la libertad humana, por cuanto la representación sólo cobraría algún significado para la Providencia, quien se serviría de los hombres a modo de marionetas[203]. Al hacerse esta afirmación, suele olvidarse la pertinencia de un importante distingo kantiano que debe traerse aquí a colación; se trata de la distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante. La Naturaleza —alias Providencia— no utiliza a los hombres como meros títeres por la sencilla razón de que su plan no se ejecuta inexorablemente[204], sirviendo únicamente de pauta teleológica para el estudioso de la historia. Precisamente es a esta función reguladora de las leyes históricas a las que hace referencia Collingwood, cuando explica a Kant en los siguientes términos: «Desde el punto de vista de Kant era tan legítimo hablar de un plan de la Naturaleza revelado en los fenómenos estudiados por el historiador como hablar de

---

[202] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, pp. 101-102.

[203] Cfr. F. MEDICUS, «Kants Philosophie der Geschichte», en *Kant-Studien*, 7 (1902), p. 182. Esta idea ha sido retomada recientemente por Juan CRUZ en *Sentido del curso histórico*, Pamplona, 1991, p. 171.

[204] En *Probable inicio de la historia humana*, en ed. cast. de *Ideas*... cit., p. 73, se ve como Kant no quiere responsabilizar a la naturaleza de la marcha de la historia: «El hombre reflexivo siente una desazón (desconocida por el que no lo es) que puede dar lugar a la desmoralización. Se trata del descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto, cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y —a lo que parece— sin esperanza de una mejora. Sin embargo, es de suma importancia el *estar satisfecho con la Providencia* (aunque nos haya trazado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento». R. R. ARAMAYO presenta de forma muy clara las aporías del Kant filósofo de la historia en «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», introducción a su libro *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 33-58.

leyes de la Naturaleza reveladas en los estudiados por el científico. Lo que las leyes de la Naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes de la Naturaleza para el historiador. Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la Naturaleza, no quiere decir que haya un legislador llamado "Naturaleza"; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no sólo puede, sino que debe ser descrito mediante alguna metáfora de este tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la Naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que exista una mente real llamada "Naturaleza" que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente»[205]. O, mejor aún, que la mente del historiador procede como si la historia siguiera su curso adaptándose a un plan racionalmente diseñado.

En efecto, el plan de la Naturaleza se halla trazado en realidad por el filósofo kantiano de la historia, quien cuenta con el entusiasmo como con una suerte de «sentimiento moral» para detectar los grandes hitos que jalonan el progreso de la humanidad[206]. Así, la simpatía rayana en el entusiasmo que suscita en un espectador desinteresado el fenómeno de la Revolución francesa supondrá, para Kant, un síntoma inequívoco de que semejante acontecimiento histórico representa un hito señalado dentro del progreso moral del género humano[207]. Por ello, cabe afirmar —con Walsh— que dentro del planteamiento kantiano «la filosofía de la historia fue un apéndice de la filosofía moral; en realidad, no es mucho insinuar que no habría tratado en absoluto la historia si no fuera por las cuestiones morales que parecía plantear»[208].

El lema que preside toda la filosofía kantiana de la historia se cifra en esta cuestión: «¿cómo es posible una historia *a priori*?». La respuesta del autor de *El conflicto de las facultades* es la siguiente: «Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia»[209]. A continuación ofrece como ejemplos lo acertados que se muestran en sus pronósticos los políticos o el clero, añadiendo que tales aciertos no tienen particular mérito al haber propiciado ellos mismos los acontecimientos que vaticinaban. No ha de ser otra la tarea del filósofo de la historia. Éste debe enjuiciar los fenómenos históricos con arreglo a un horizonte utópico que, aunque se sabe inalcanzable por definición, pueda servir de guía al progreso de la humanidad.

La historia consiste fundamentalmente en un devenir ético-político, es el ámbito donde moralidad y legalidad pueden realizarse, es un

---

[205] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, pp. 95-96.

[206] Aspecto que ha sido subrayado por R. R. ARAMAYO en su trabajo «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia», en *Kant después de Kant* (En el bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*), Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 234-243.

[207] Cfr. *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en *Ideas*, p. 88.

[208] Cfr. WALSH, *op. cit.*, p. 146.

[209] I. KANT, *Replanteamiento...*, en *Ideas* p. 80. de ed. cast. cit.

proceso tendente al logro de la paz perpetua y universal. La meta ideal de la historia es la consecución de una constitución jurídica universal en una confederación cosmopolita de naciones entre las que reine la paz perpetua. Mientras que el ámbito de la naturaleza es el reino de la necesidad, la historia es el reino de la libertad y la razón del hombre, espacio que el hombre civiliza y moraliza para sí, desarrollando sus propias virtualidades. La historia se convierte, por ello, en una progresiva puesta en práctica de la razón, de la libertad y del derecho, cuya meta final es el logro de la constitución civil, en donde el uso de la libertad propia no conozca otros límites que el respeto hacia la libertad ajena, y de la paz perpetua. Ahora bien, Kant no se muestra excesivamente optimista respecto a la perfecta realización de la constitución jurídica universal en una confederación cosmopolita de naciones entre las que reine la paz perpetua, pues tendrá que pasar mucho tiempo hasta que los Estados internalicen en forma de moralidad subjetiva lo que se han propuesto, a manera de contrato, como legalidad externa[210]. A esta moralización sólo pueden aproximarse paulatinamente y sin esperanzas de plena consecución, como si de una «meta asintótica» se tratara —en palabras de Rodríguez Aramayo— aunque esto no exime a ciudadanos y, sobre todo, a gobernantes de asumir esa idea regulativa como deber[211].

2. Hegel y la culminación de la historia en el Estado

La filosofía de la historia ocupa un lugar central en el sistema de Hegel, actuando como una especie de gozne para que las demás partes encajen. Esto es así porque su sistema íntegro está pensado históricamente, de manera que en su obra se dan la mano la filosofía de la historia y la historia de la filosofía bajo la égida de la historia universal como realización del Espíritu Absoluto[212]. Por eso, Hegel comenzaba sus cursos sobre filosofía de la historia con estas palabras: «El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal. No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y

---

[210] Así dice en las *Ideas*...: «... estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho», *Ideas*, p. 17.

[211] En este sentido, Kant valora positivamente las utopías políticas de Platón, Moro, Harrington y Allais en el § 9 de su *Replanteamiento*...: «Esperar que un constructo político como los reseñados aquí llegue a materializarse algún día —por remoto que sea— es un dulce sueño, pero aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no sólo es algo *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un *deber*, y no de los ciudadanos, sino del soberano» (*Ideas*, p. 97, ed. cast. cit.).

[212] En este sentido afirma Collingwood, *op. cit.*, p. 117: «la filosofía de la historia no es para Hegel una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica».

lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una *filosofía* de la historia universal y que pretendamos *tratar filosóficamente* la historia. Sin embargo, la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración *pensante* de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento»[213].

A la base de esta concepción de la filosofía de la historia se halla la identificación de las categorías del ser y el pensar, esto es, de la ontología y la lógica, así como la manifestación dialéctica de ambos. Ni la historia del pensamiento, ni la reflexión sobre la historia pueden ser algo meramente externo, porque la historia del mundo no es algo diferente de la construcción dialéctica del Espíritu. Mientras que la filosofía de la naturaleza considera la Idea fuera de sí, exteriorizada, la filosofía de la historia —como filosofía del espíritu— considera la Idea en sí y para sí, constituyendo la coronación del sistema. La historia se presenta, pues, como el despliegue de una totalidad, y lo que nos narra son objetivaciones del Absoluto en su devenir hacia la plena posesión de sí mismo; el fin hacia el que la historia tiende no es otro que la adquisición por parte del Espíritu de la plena autoconciencia de lo que él es; el tiempo es el ámbito donde el Absoluto de despliega; y el fin de la historia se alcanza cuando el Espíritu logra la meta de adquirir la plena autoconciencia. Los acontecimientos de la historia no son sino momentos del despliegue del Absoluto (que se objetiva en las diferentes etapas de su desarrollo en los fenómenos del arte, del derecho, de la filosofía o de la religión), pero autodeterminándose y reconociéndose a través de esos acontecimientos hasta conseguir la autocomprensión total de sí mismo. Este camino se identificará, a su vez, con la realización de la razón divina, que determina los acontecimientos, y con el desarrollo de la conciencia de la libertad.

Como es bien sabido, el Espíritu se despliega en tres momentos de desarrollo dialéctico, como espíritu subjetivo (alma, conciencia, espíritu en tanto que objeto de la psicología), espíritu objetivo (derecho abstracto, moral o moralidad interna, esto es, *Moralität*, moralidad objetivada o eticidad, es decir, *Sittlichkeit*), y espíritu absoluto (arte, religión, filosofía). La teoría de la moral objetivada en sus tres momentos —familia, sociedad civil y Estado— fue desarrollada especialmente

---

[213] G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. de J. Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 17. Así comenzaba su curso el 8-XI-1830. En otras aperturas de curso (31-X-1822 y 30-X-1828) optaba por otra fórmula: «El objeto de nuestros cursos es la historia filosófica. Lo que vamos a recorrer es la historia general de la humanidad, con el propósito, no de obtener de ella reflexiones generales para ilustrarlas mediante ejemplos extraídos del curso de los acontecimientos, sino de presentar el contenido mismo de la historia universal»; y a continuación examinaba los otros modos de considerar la historia, la historia original y la historia reflexiva; cfr. *La razón en la historia* (trad. de C. Armando Gómez), Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972, p. 19. La traducción completa de los cursos, llevada a cabo por Gaos, está basada en la edición alemana de G. Lasson; la traducción de Armando Gómez sigue la edición posterior de J. Hoffmeister, quien introduce algunas subdivisiones aclaratorias e incorpora algunas adiciones. En lo sucesivo citaré por esta edición más moderna, a no ser que me remita a la segunda parte de la obra que no está aquí incluida.

en la *Filosofía del Derecho* (1821)[214], y su desenlace es una filosofía de la historia —esbozada en los últimos parágrafos de esta obra y pormenorizada en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dictadas entre los años 1822 y 1831— que pretende poner al descubierto la lógica inmanente en virtud de la cual todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional. Esta adecuación entre razón y realidad se da a través de contradicciones, colisiones y conflictos que conducen a estadios superadores. Se trata de un proceso dialéctico que hace de la historia universal no sólo el tribunal universal —según los célebres versos del joven Schiller que Hegel invocaría—, sino también el progreso en la conciencia de la libertad[215].

La historia es, pues, el lugar donde la razón se realiza, al objetivarse el Espíritu en su devenir hacia la autoconciencia; por lo tanto, no puede afirmarse que exista dualidad entre la razón y la historia, ya que ésta es la realización de la razón misma. No en vano, el título de la primera parte de las *Lecciones* reza «La razón en la historia»[216]. La historia recibe el carácter de lo racional, ya que en ella la razón del mundo se desarrolla a sí misma, imprimiendo, a su vez, un sentido a la historia: «En lo que se refiere al concepto provisional de la filosofía de la historia, una cosa querría subrayar: el primer reproche que a la filosofía se dirige es el de abordar la historia con ideas y considerarla según esas ideas. Pero la única idea que la filosofía aporta es la muy simple de la *Razón;* la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, también la historia universal se ha desarrollado de un modo racional»[217]. Que la razón actúa en la historia —que en este como en otros campos «lo real es lo racional»— es una proposición que el historiador filosófico no intenta demostrar o ni siquiera examinar; la da por demostrada por la lógica o por la metafísica. Su tarea es aplicar el principio, demostrando que puede darse una exposición de los hechos congruente con la razón[218]. Esto es precisamente lo que distingue a la historia filosófica de la historia empírica o corriente —ya sea «original», como en Tucídides o Julio César, «reflexiva universal», como en Tito Livio, o «reflexiva crítica», como en Niebuhr[219]—, en que el historiador filosófico, impresionado por el carácter fragmen-

---

[214] §§ 341-360, tal como recuerda en la primera presentación de curso: «En mi *Filosofía del derecho*, §§341-360, he dado de manera más precisa el concepto de la historia universal e indicado los principios o períodos que forman el armazón de su estudio»; cfr. *La razón en la historia*, p. 19.

[215] Cfr. introducción de A. TRUYOL Y SERRA a *La razón en la historia*, p. 13. En la *Filosofía del derecho* § 341 (Apéndice de *La razón en la historia*, p. 323) afirma Hegel: «La historia es un tribunal, porque, en su *universalidad* en sí y para sí, lo *particular*, los penates, la sociedad civil y los espíritus de los pueblos, con su abigarrada realidad, existen sólo de una manera *ideal;* y el movimiento del Espíritu en este elemento consiste en exteriorizar eso».

[216] Durante dos cursos académicos, 1828/29 y 1830/31, Hegel limitó sus enseñanzas de filosofía de la historia a esta primera parte; cfr. prólogo de J. ORTEGA Y GASSET a la edición de J. Gaos, *op. cit.*, p. 10.

[217] HEGEL, *La razón en la historia*, p. 45.

[218] Cfr. W. H. WALSH, *op. cit.*, p. 169.

[219] Sobre las maneras de escribir la historia, cfr. *La razón en la historia*, pp. 20-37.

tario e inconexo de los resultados que se obtienen de esas maneras, busca el sentido de todo el proceso histórico, mediante la exhibición del trabajo de la razón en la esfera de la historia. Para realizar esta tarea, los resultados de la historia empírica le servirán como datos, pero su cometido será elevar los contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias, haciendo que su conocimiento de la Idea, esto es, la articulación formal de la razón, actúe sobre la historia. La Razón es a la vez el sentido de la historia, el fin de la historia y la esencia de todo lo histórico como real[220]. La reflexión filosófica tiene como finalidad eliminar el azar —la contingencia es lo mismo para Hegel que la necesidad exterior—, así como la creencia en el destino ciego[221], dando paso a una comprensión racional que explicita en un tipo de necesidad[222] que es la manifestación misma del desenvolvimiento de la libertad, de ahí que, aunque el filósofo sepa que la razón ha de operar en la historia de la humanidad, no pueda predecir en qué forma va a actuar. Para captar la sustancialidad histórica, su universalidad, no podemos guiarnos por la observación sensible, ni pensar con el entendimiento finito; «hay que mirar con los ojos del concepto, de la razón, que penetra la superficie de las cosas y traspasa la apariencia abigarrada de los acontecimientos»[223]. Así se obtiene la certidumbre de que la Razón gobierna el mundo; lo que trasladado al lenguaje religioso viene a decir que «en el mundo reina una todopoderosa voluntad divina» o que «la Providencia divina es la sabiduría que, con un poder infinito, realiza sus fines, es decir, realiza el fin último, racional y absoluto del mundo»[224]. Dicho de otra manera, la labor de la filosofía de la historia consistiría, para Hegel, en hacer que los datos empíricos contingentes adquieran un estatuto de necesidad y dotar al acontecer histórico de una realidad metafísica, que termina desbancando a cualquier otro tipo de realidad en aras de la certeza gnoseológica —*sive* religiosa— de que la racionalidad —*sive* providencia— gobierna el mundo.

Ahora bien, para comprender en qué manera la Razón gobierna el mundo, hay que aprehender a la Razón misma en su *determinación*, y esto sólo se consigue por medio de la idea de *libertad*, esto es, desentrañando el proceso por el que el Espíritu llega a una conciencia real de sí mismo: «La conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y, por consiguiente, la realidad de su libertad, constituyen en general la Ra-

[220] Cfr. *ibid.*, pp. 45-46.

[221] Cfr. *ibid.*, pp. 46-47, y *Filosofía del derecho* § 342, en *La razón en la historia*, p. 323.

[222] «Del estudio de la historia universal resulta, pues, y debe resultar que todo en ella ha ocurrido racionalmente, que ha sido la marcha racional y necesaria del Espíritu universal, espíritu que constituye la sustancia de la historia, que es siempre uno e idéntico a sí mismo y que únicamente explicita su ser en la vida del universo», *La razón en la historia*, p. 47.

[223] *Ibid.*, p. 49. Unos párrafos antes había dicho: «Quien contempla el mundo racionalmente, lo halla racional; hay en esto una determinación mutua».

[224] Cfr. *ibid.*, pp. 49 y 57, respectivamente: «Nuestra proposición "la razón gobierna y ha gobernado al mundo" puede, pues, enunciarse en forma religiosa y significar que la divina Providencia domina el mundo», *ibid.*, p. 59.

zón del Espíritu, y por ello el destino del mundo espiritual»[225]. La historia universal se despliega en la esfera del Espíritu; la naturaleza física interviene también en la historia universal, pero la sustancia de la historia es el Espíritu y el curso de su evolución; tras la creación de la naturaleza, aparece el hombre y se opone al mundo natural, erigiéndose en un segundo universo; de esta manera, el reino del Espíritu comprende todo lo producido por el hombre, es el ámbito en el que actúa el hombre y que constituye el curso de la historia. Es en el teatro de la historia universal donde el Espíritu alcanza su realidad más concreta, alcanza un contenido que no encuentra hecho ante sí, sino que él mismo crea, haciendo de sí mismo ese objeto y ese contenido suyos; así, por su naturaleza, el Espíritu permanece siempre en su propio elemento, o, dicho de otro modo, es libre; la libertad es la sustancia del Espíritu y, lejos de ser una existencia inmóvil, hace que el Espíritu se produzca y se realice según su conocimiento de sí mismo, en una constante negación de cuanto se oponga a la libertad. Según esto, puede afirmar Hegel que la historia universal es la presentación del Espíritu en su esfuerzo por adquirir el saber de lo que él es en sí, o, lo que es lo mismo «la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad», de forma que al exponer de modo general los diferentes grados del conocimiento de la libertad, se explicita la necesidad interna del proceso y pueden establecerse, al hilo de los diferentes estadios, las distintas épocas de la historia universal: «los orientales supieron que *un único* hombre es libre —el déspota—, los griegos y los romanos supieron que *algunos* hombres son libres —salvo los esclavos—, y en el mundo cristiano-germánico sabemos que *todos* los hombres son libres, que el hombre en cuanto hombre es libre»[226].

Según esto, también Hegel pretende dar sentido a la historia, siguiendo la tradición ilustrado-kantiana mediante la idea de progreso, sólo que éste consiste ahora en un proceso de autoliberación del Espíritu, que incluye la mediación dialéctica. Así, la historia de Oriente representa la infancia del acontecer universal; la de los griegos y romanos, la adolescencia y la juventud; la del mundo cristiano-germano, la madurez, esto es, la culminación del proceso, a pesar de que en su opinión la Europa de su época no hubiese llevado a una plena realización la libertad en sus instituciones. Cuatro etapas del proceso histórico que corresponden a los cuatro dominios de la historia universal que establece la investigación empírica: oriental, griego, romano y germánico[227]. Con esto, expresa Hegel de modo mediato que con él se opera la consumación histórica —lo mismo que la filosófica[228]—, poniéndo-

[225] *Ibid.*, p. 87.

[226] *Ibid.*, p. 87.

[227] Cfr. *Filosofía del derecho* § 352-360, *La razón en la historia*, pp. 328-333.

[228] Tanto al final como al comienzo de las *Lecciones de historia de la filosofía*, Hegel proyectó su propio punto de partida acerca de la consumación filosófica y cerró así el reino del pensamiento. De acuerdo con la periodización de la historia de la filosofía propuesta por él, su propio sistema se halla al final de la tercera época; la primera se extiende de Tales a

lo de manifiesto su afirmación de que piensa desde la «ancianidad del espíritu». La visión hegeliana era compartida por muchos pensadores de la época; trás la revolución de julio de 1830, Niebuhr advirtió que la civilización estaba amenazada por una destrucción semejante a la que el mundo romano experimentó alrededor del siglo III: aniquilación del bienestar, de la libertad, de la cultura y de la ciencia; y Goethe le dio la razón al profetizar una futura barbarie, en medio de la que ya comenzaban a estar[229]. Pero Hegel ni siquiera anuncia un después; frente a Kant, con la mirada puesta en un lejano e inalcanzable horizonte utópico, Hegel se vuelve hacia el pasado con los ojos puestos únicamente en el presente. El filósofo de la historia ya no sabe nada del futuro; la historia ya no culmina en una utopía, sino en el presente actual[230]. Será esta culminación de la historia, este encorsetamiento del devenir en un universo cerrado, lo que hagan descubrir a E. Bloch una grave incompatibilidad en el pensamiento de Hegel, pues ¿cómo conciliar la dialéctica con la eliminación del devenir del futuro?[231] Vista así, la historia no es otra cosa que la explicación de lo Absoluto —de

---

Proclo y abarca el comienzo y la decadencia del mundo antiguo; la segunda se extiende desde el comienzo de la medición cristiana del tiempo hasta la Reforma; la tercera comienza con Descartes. De acuerdo con esta construcción de las épocas, la historia hegeliana del espíritu no se cierra provisionalmente en un lugar arbitrario, sino que queda definitiva y conscientemente «cerrada». Tal cierre y conclusión *(Beschluss)* de la historia de la filosofía no es lo mismo que la clausura *(Schluss)* de la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia;* es decir, no se trata de un contingente haber llegado hasta allí, sino de un estar en la «meta», y por eso mismo, de un haber llegado al «resultado».

[229] Cfr. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche* (trad. de E. Stiú), ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 49. Cfr. al respecto E. BLOCH, *Sujeto y objeto. El pensamiento de Hegel* (trad. de W. Roces, J.M. Ripalda, G. Hirata y J. Pérez del Corral), F.C.E., 1982, p. 212: «La historia humana es, para Hegel, el devenir para sí mediante el cual rompe el espíritu los vínculos de la existencia puramente natural. Pero la historia termina, para nuestro filósofo, en el año de 1830, sobre poco más o menos; tan poca curiosidad siente por el porvenir, que ni siquiera lo hace nacer. La senda por la que avanza hacia sí mismo el espíritu del tiempo, el "progreso en la conciencia de la libertad", conduce al Berlín de los tiempos de Hegel. Aquí termina el devenir histórico, por lo menos en el libro que lo describe».

[230] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, pp. 117-118. No olvidemos que entre Kant y Hegel se ha interpuesto la filosofía de la historia forjada por el romanticismo, cuyo lema es concebir el presente como el punto focal donde convergen las líneas del desarrollo histórico, convirtiéndose la comprensión histórica del momento en que se vive en la tarea fundamental del historiador, tal y como apuntaran Schiller y Fichte; cfr., respectivamente, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789) y *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806).

[231] Cfr. E. BLOCH, *op. cit.*, pp. 212-213: «Tropezamos aquí con una incompatibilidad que en verdad lo es: con la incompatibilidad entre Hegel como amigo y pensador del *acaecer (Geschehen)* y Hegel como regente de lo *acaecido (Geschichte)*. El primero piensa dialécticamente el devenir también en el pasado; el segundo elimina el devenir del futuro por no ser susceptible de recordarse como el pasado, ni de saberse en contemplación. El Hegel pensador dialéctico es otro que el Hegel investigador del pasado; éste, al ver las cosas cubiertas y embellecidas por la pátina del tiempo, establece que lo alcanzado es también lo logrado. Como pensador dialéctico, en cambio, Hegel no descarta el porvenir, que va implícito en el concepto mismo del río, el cual no sería concebible sin la nota de lo abierto hacia delante. Pero el Hegel investigador de lo antiguo y también el Hegel contemporáneo de los románticos, entregados tan profunda y nostálgicamente al pasado, supone siempre que el saberse limita al silencioso pasado y éste, a su vez, se coordina y adecua a la no menos silenciosa contemplación».

Dios— en el tiempo, y lo absoluto, por el mero hecho de serlo, no admite novedad alguna. Otra vez con palabras de Bloch: «Lo que acaece en el tiempo real se convierte, así, simplemente en el movimiento de quien lo contempla y considera; es algo así como la lectura página tras página de un manuscrito terminado ya desde hace largo tiempo. O bien se trata de un desarrollo puramente pedagógico, parecido a lo que hace el profesor cuando explica y "desarrolla" en el encerado un teorema cualquiera... Es lo muerto, más aún, la muerte misma, en el pensamiento hegeliano de la historia y la génesis, en el que, fuera de esto, actúan con tanta fuerza la vida y la dialéctica»[232].

Hegel se aleja, pues, de Kant en lo que respecta a la concepción histórica del tiempo y del progreso, sin embargo, toma de él la idea de que la historia filosófica debe interesarse por una unidad mayor que los individuos, y, siguiendo a Herder, identifica esa unidad con los diversos pueblos y naciones: «En la historia, el Espíritu es un individuo de una naturaleza a la vez universal y determinada: un pueblo; y el espíritu al que nos enfrentamos es el *espíritu del pueblo (Volkgeist)*»[233]. Los individuos son medios para producir las etapas en el camino de la realización de la Razón en el mundo, pero desaparecen ante la sustancialidad del conjunto; si hay «grandes hombres» que destacan en la historia es porque sus fines particulares contienen la sustancialidad conferida por la voluntad del espíritu universal[234]. Los medios para la realización de la finalidad racional universal son las actividades de los individuos, que son dirigidas, de acuerdo con su propia conciencia, por sus intereses y pasiones egoístas[235]; pero los individuos no impiden que suceda lo que debe suceder, porque en lo que atañe a los «individuos de la historia universal» obra en realidad la *«astucia de la razón» (die List der Vernunft)*, que utiliza las pasiones humanas y los intereses particulares en favor de la finalidad del mundo, provocando resultados no previstos por los individuos que actuaban: «En la historia universal, de las acciones de los hombres resulta algo distinto a lo que ellos proyectaron y lograron, a lo que inmediatamente saben y quieren. Realizan sus intereses, pero a la vez se produce algo en ellos oculto, de lo que su conciencia no se daba cuenta y que no entraba en sus cálculos»[236]. Así pues, la categoría hegeliana de la astucia de la ra-

---

[232] *Ibid.*, p. 215.

[233] *La razón en la historia*, p. 82.

[234] Cfr. *ibid.*, pp. 83 y 118.

[235] «Es su propio bien lo que los individuos buscan y logran en su operante vitalidad, pero a la vez ellos son los *medios* y los *instrumentos* de algo más elevado, más vasto, que ignoran e inconscientemente realizan... Para la razón universal y sustancial que gobierna el mundo, todo lo demás es subordinado y le sirve de instrumento y de medio». *La razón en la historia*, p. 115.

[236] *Ibid.*, p. 116. La idea de una «astucia de la razón» se hallaba ya implícita en la doctrina social de Hobbes y sobre todo en *La fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual el equilibrio y hasta las bendiciones de la sociedad capitalista surgen del mecanismo de las pasiones egoístas y hasta viciosas de los hombres. Igualmente, tiene un aire de familia con la teoría de «la mano invisible» de Adam Smith y con el «plan oculto de la naturaleza» defendido por Kant.

zón está apuntando a aquellos resultados no queridos por los hombres y que, sin embargo, son el resultado de sus acciones; permite la extensión del poder y la libertad del hombre, como ser genérico, a pesar del egoísmo de los individuos, y permite una interpretación de la historia, pues bajo el tumulto de los acontecimientos preserva la constancia de una ley universal; con palabras de D'Hondt: «La astucia de la razón demuestra cómo de una suma de azares individuales nace una ley necesaria universal, y también el hecho de que, si la historia es obra del hombre, también el hombre es obra de la historia»[237]. Pero todo esto implica que la marcha armónica y racional de la historia se lleva a cabo a costa de los individuos: «Podríamos calificar como astucia de la razón a ese dejar obrar por ella a las pasiones, de suerte que sólo al medio del que se vale para llegar a la existencia alcanzan pérdidas y daños. Lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal; y los individuos son, en consecuencia, sacrificados y abandonados»[238]. Por consiguiente, aunque existan leyes que rigen la marcha de la historia, no es posible para los individuos llegar al conocimiento de las mismas; se trata de leyes que no permiten ninguna previsión ni ninguna acción racional, por lo que cabe preguntarse si tiene algún significado moral; sólo resta la fe en que la marcha de la historia tiene un sentido racional que se nos escapa. El mismo Hegel es consciente de que parte de un presupuesto: «Desde un principio me he explicado sobre este extremo y he indicado cuál es nuestro punto de partida o nuestra fe: es la idea de que la Razón gobierna el mundo y, por consiguiente, gobierna y ha gobernado la historia universal»[239].

Ahora bien, Hegel va a señalar un camino por el que los individuos pueden cobrar alguna relevancia en la marcha histórica, el reconocimiento de una voluntad universal y la participación política. La razón del mundo se vuelve realidad en los individuos sólo en cuanto unen su voluntad con la voluntad racional general. La realización, el *material* de la razón del mundo, es lo esencial de los individuos y esto es el *Estado:* «En la medida en que el individuo conoce, cree y quiere lo universal, el Estado es la realidad en la que halla su libertad y el disfrute de esa libertad»[240]. En el Estado, la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Sólo en el Estado tiene el hombre una existencia conforme a la Razón. De ahí que el fin de toda educación sea que el individuo deje de ser algo puramente subjetivo y se objetive en el Estado, que es la vida ética real y existente, porque es la unidad del querer subjetivo y del querer general y esencial.

Así, si bien la historia filosófica comenzó preguntándose por el desarrollo de la libertad para descubrir el sentido racional de la histo-

---

[237] I. D'Hondt. *Hegel, filósofo de la historia viviente* (trad. A. C. Leal), Amorrortu. Buenos Aires, 1971, p. 274.

[238] *La razón en la historia*, p. 134.

[239] *Ibid.*, p. 115.

[240] *Ibid.*, p. 142. Cfr. p. 146: «Lo que llamamos Estado es el individuo espiritual, el pueblo, en la medida en que se ha estructurado en sí mismo y forma un todo orgánico».

ria, acaba planteándose la cuestión por cómo cobró existencia el Estado, en el que se manifiesta la Idea universal[241]. El Estado es la más alta encarnación del Espíritu objetivo, la realidad de la Idea ética en la que se plasma el espíritu de un pueblo. Sin embargo, más allá de los espíritus nacionales de los pueblos aparece el espíritu del mundo *(Weltgeist)*, que debería conducir a relativizar el concepto de Estado, pero, por el contrario, desde el punto de vista hegeliano, no hace sino reforzar el poder del Estado dominante; toda nación tiene —dice— su propio principio o genio característico, que se refleja en los fenómenos asociados a ella, en su religión, sus instituciones políticas, su código moral, su sistema jurídico, sus costumbres, aun en su ciencia y en su arte; y toda nación tiene una aportación peculiar que hacer, la cual a su vez está destinada a contribuir al proceso de la historia del mundo; ahora bien, cuando suena la hora de una nación, que suena sólo una vez, todas las demás tienen que cederle el camino, porque en aquella época particular es ella, y no las otras, el vehículo elegido del espíritu del mundo[242]. Y, claro, la hora del Imperio alemán había sonado, por lo que Hegel se dedica a preservar el sistema establecido, hermanando su filosofía de la historia y su filosofía política, erigiéndose en la figura del filósofo que contempla el acaecer histórico desde la atalaya del poder político: «Para conocer bien los hechos y verlos en su verdadero lugar hay que estar situado en la cumbre, no contemplarlos desde abajo, por el ojo de la cerradura de la moralidad o de cualquier otra sapiencia. En nuestra época es indispensable elevarse sobre el limitado punto de vista de los estamentos y beber en la fuente de quienes son depositarios del derecho del Estado y ostentan el poder de gobernar; con tanta más razón cuanto que los estamentos a los que les está más o menos vedado el acceso a la influencia política directa se entusiasman con los principios morales y ven en ellos un medio para consolarse de su inferioridad y descalificar a los estamentos superiores»[243]. Estas palabras de Hegel nos sitúan —por decirlo así— al otro lado de la trinchera de un Kant que nos hablaba del entusiasmo como de un sentimiento moral que permitía valorar los acontecimientos históricos. Hegel, por el contrario, entiende que ese entusiasmo sólo puede cundir entre quienes carecen de poder o influencia y que la historia sólo puede ser encarada desde la cima[244].

---

[241] Cfr. *ibid.*, pp. 142-145.

[242] Cfr. *ibid.*, pp. 84-85 y 88-99.

[243] *La razón en la historia*, p. 25.

[244] En la cual, claro está, se halla él mismo. No nos resistimos a transcribir aquí el retrato dibujado por José Gaos del filósofo como una rara variante del hombre político, cuyos rasgos cuadran tan bien con Hegel. «La variante del hombre de poder y del político que sería el filósofo, sería una variante peculiarísima, paradójica. De la superioridad *intelectual* es propia la dominación *por medio de las ideas*, de los *principios*. Este medio es un rodeo. El "hombre público" es lo que dice su nombre: el capaz de afrontar en persona a las congregaciones de hombres, asambleas, masas. El filósofo es todo lo contrario de un hombre público: es un hombre de escuela, de gabinete, de recinto y de encierro herméticos y esotéricos. Es un hombre con afán de poder y dominación, pero un intelectual, incapaz de afrontar directamente en sus congregaciones a los hombres, pura y simplemenmte por miedo a éstos. Pero allí están

Ciertamente, el Estado es para Hegel una abstracción, cuya realidad reside únicamente en la de los ciudadanos, pero también existe la necesidad de un gobierno y una administración que dirija los asuntos de Estado, restándole al pueblo desempeñar su obediencia a ¿la mejor constitución? Desde el punto de vista histórico, Hegel sacrificaba a los individuos como medios para la marcha de lo Absoluto, desde una perspectiva política, una abstracción se concretiza en el poder de un gobierno determinado y pondrá en peligro los derechos de los ciudadanos. Esto es lo que le hará afirmar a Marcuse: «la urgencia por preservar el sistema predominante lleva a Hegel a hipostasiar el Estado como un dominio en sí mismo, situado por encima y aún opuesto a los derechos de los individuos»[245].

La misión del filósofo de la historia se resume, así, en legitimar el orden establecido, que se presenta como culminación necesaria del devenir. Cuando las razones son fagocitadas por una única Razón abstracta y absoluta, trasunto secularizado de una implacable providencia divina, cabe el peligro de que una cabeza despótica se arrogue la racionalidad exclusiva y que las cabezas disidentes rueden con sus razones por el suelo.

---

las ideas, los principios: éstos son los principios de lo principiado por ellos, que puede llegar a ser, que debe llegar a ser, *principalmente*, la vida humana ética y política; y él, el filósofo es el príncipe de las ideas, el dueño y señor de los principios. Así, protegido por los muros de su gabinete o escuela, del esoterismo y hermetismo de su estilo, arroja por los tragaluces del gabinete o de la escuela, camufladas en el esoterismo y hermetismo estilístico las piedras, las bombas de *sus* ideas en medio de la plaza pública, donde se apoderan de ellas los ciudadanos —de los que se apoderan ellas—. Hegel, huyendo de Jena ante la llegada de Napoleón, sin oficio ni beneficio, está convencido de que bajo su gastado sombrero de copa maltratado por el traqueteo de la diligencia, se consuma la identificación consigo mismo del Espíritu Absoluto» (J. GAOS, *De la filosofía*, F.C.E., México, 1962, p. 443).

[245] H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 200.

CAPÍTULO CUARTO

LAS SECUELAS DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA

La síntesis de racionalismo abstracto ofrecida por Hegel generará una reacción inmediata contra su pensamiento en general y, en particular, por lo que ahora nos interesa resaltar, contra su concepción especulativa de la historia. El derrumbe del idealismo alemán en este campo se debió fundamentalmente a su incapacidad para demostrar la racionalidad del desarrollo histórico, calificándose sus esfuerzos metafísicos por fundamentar el origen del Estado de meros productos de la fantasía. La historia seguía siendo una fuente inagotable de reflexiones, pero éstas ya no estaban dirigidas por la especulación filosófica, sino por una creciente confianza en la ciencia positiva, cuyos métodos se esperaba aplicar al estudio de los asuntos humanos. El positivismo hizo extensivo su rechazo de la metafísica idealista a cualquier aproximación «filosófica» a la historia, con lo que comenzó a verse la necesidad de buscar una «ciencia nueva» que capitaneara los esfuerzos de aquellos que se ocupaban de la historia sin considerarse historiadores, y esta ciencia no fue otra que la sociología; en este sentido, la vuelta a Vico y Herder era en algunos puntos inevitable. El examen desapasionado de los hechos volvió a cobrar importancia, provocando un giro «realista» en la interpretación histórica, pero los positivistas coincidían con los filósofos especulativos de la historia en su disgusto hacia la «historia empírica», pidiendo como ellos que se diera sentido a la fragmentariedad de los datos; ahora bien, diferían en su abandono de la dialéctica hegeliana de la Idea en pro del descubrimiento de las leyes que gobiernan los cambios históricos.

Teniendo en cuenta estos cambios en la reflexión metodológica, podemos seguir hablando de «filosofía de la historia», pero sin perder de vista que el espejo de lo absoluto se ha roto y, a partir de ahora, la interpretación de la historia compartirá la creciente división en direcciones filosóficas o pensadores individuales. La influencia de las ciencias particulares conducirá, en la primera mitad del siglo XIX, a la filosofía de la historia positivista y, en la segunda mitad del siglo, a los

debates de la lógica de la historia por el método y la independencia de la ciencia histórica. Por otra parte, los cambios profundos de alcance mundial en las condiciones políticas económicas y sociales durante el siglo XIX, contribuyeron sobremanera a ese giro «realista», constituyendo su máximo exponente la concepción histórica marxista. La corriente idealista ha continuado tiñendo algunas interpretaciones de la historia, pero de esto nos ocuparemos en los próximos capítulos. En éste quisiera resaltar únicamente la aportación de Comte, como detonante de la concepción positivista de la filosofía de la historia, y la de Marx, que vendrá a subrayar el significado práctico de lo que denominamos filosofía de la historia, al poner el acento en los nuevos problemas sociales y económicos de la incipiente edad de la industralización y del capitalismo.

Tanto Comte como Marx reaccionan contra la actitud idealista metafísica, pretendiendo compensarla o sustituirla con una actitud realista práctica, encaminada a la reorganización de la sociedad. Para el optimismo comtiano, la sociología haría posible una decisiva reordenación del mundo político-social, de la cultura y la moral. Para Marx, la historia es la marcha dialéctica hacia una meta moralmente deseable: la sociedad comunista sin clases (algo que, salvando las distancias, nos evoca la profecía de Joaquín de Fiore a que nos referíamos en el primer capítulo).

Pero ambos están sufriendo las consecuencias de la filosofía especulativa de la historia heredada, aunque pretendan quitarle sus tintes metafísicos abstractos, pues ambos persiguen demostrar la posibilidad del conocimiento científico de la historia. Comte mediante la formulación de leyes generales científicas, Marx por medio de las implacables leyes de la dialéctica; ambas susceptibles de predecir y comprobar. De forma que, en realidad, no cumplen el propósito de descubrir leyes sobre los hechos; más bien al contrario, los hechos deben adaptarse a un esquema histórico-científico preconcebido. Tanto la verdad del positivismo como la del materialismo dialéctico, no será algo que hay que someter a falsación, sino un presupuesto de su interpretación de la historia. Y como resultado, la contingencia tampoco tendrá cabida en la explicación del curso de la historia, lo mismo que el individuo ocupará un lugar secundario, como campo de aplicación de las leyes sociológicas o como elemento configurador del movimiento revolucionario. En cualquiera de los dos casos, tanto el estadio positivista como el estadio comunista sin clases era el fin a que apuntaban las leyes mismas de la historia, y ninguno contaba con un estado potspositivista o postcomunista.

1. Comte y la filosofía positivista de la historia

Aunque su programa ya se hallaba trazado en el *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), Comte expuso la tendencia positivista en la filosofía de la historia en su *Cur-*

so de filosofía positiva (1830-1842)[246]. Allí retoma la idea de progreso aplicada a la evolución de la historia de la humanidad, buscando una constante explicativa de la misma, y formulando su respuesta en la forma de su famosa Ley de los tres Estadios, el camino que la humanidad recorre desde una etapa teológica, a través de un ámbito metafísico, hasta llegar a un nivel «positivo», que es el estadio propiamente científico. De acuerdo con esto, Comte se adhiere a la concepción ilustrada inaugurada por Turgot y Condocet, manteniéndose en las filas del racionalismo, aunque intente compensar su teorización *a priori* con una actitud empírica. Un definido ideal de la ciencia, realizado decisivamente en las ciencias naturales, es lo que determina el saber del estadio más alto, renunciándose a la explicación por fuerzas desconocidas de los estadios anteriores para exponerse las leyes de lo dado que se nos presenta realmente; en lugar de buscar lo «incondicionado», lo «absoluto», hay que estudiar lo «condicionado», lo «relativo». Hay que investigar la vida histórica según ese ideal científico para encontrar las leyes de la vida social, constituyéndose la sociología en la última y más concreta de las ciencias de la jerarquía, así como la matemática es el fundamento. El optimismo comtiano se refleja en su confianza en que la sociología hará posible una decisiva reordenación del mundo político-social, así como también de la cultura y de la moral; la tarea del saber es prevenir el derroche de fuerza en caminos equivocados y favorecer lo históricamente necesario de la evolución trazada por la ley de los tres estadios. Aunque la ley de los tres estadios sea, según intención de su autor, una ley general —que representa la evolución general de las sociedades desde el estado infantil, idea que se corresponde con la antigua concepción de las edades de la vida histórica—, Comte la utiliza ante todo para la explicación del decurso de nuestra historia occidental. En esto, como en otros aspectos, la filosofía de la historia de Comte hace pareja con la de Hegel, pero para caracterizar la distancia que separa a ambos, basta señalar que en Comte la religión y la ciencia representan los principos antitéticos de la evolución y que ni ellos, ni los elementos de concordancia propios de cada etapa, se deducen como propios de una razón del mundo[247].

En un prefacio a su *Curso de filosofía positiva* hace notar Comte que la expresión «filosofía positiva» es empleada siempre en sus lecciones «en un sentido rigurosamente invariable» y que, por ello, sería superfluo dar otra definición que la que se contiene en este uso uniforme del término. No obstante, pasa a explicar que por «filosofía» entiende lo que entendían los antiguos y, en particular, Aristóteles por

---

[246] Punto de partida de las diversas escuelas francesas positivistas: E. Renan, H. Taine, y otros. La misma época vio el nacimiento del positivismo empírico inglés, basado en sus propias fuentes y formulado de forma más plena en las obras de J. S. Mill, aunque el impacto más fuerte sobre sus contemporáneos se debió a la famosa obra de H. T. Buckle, *History of Civilization in England* (1857-1862).

[247] Cfr. J. THYSSEN, *op. cit.*, p. 128.

este término, a saber, «el sistema general de los conceptos humanos»; y por «positiva» entiende la idea de que las teorías tienen por finalidad «coordinar los hechos observados»[248]. Según esto, la misión de la filosofía es coordinar indirectamente los hechos observados, ya que aspira a una síntesis general de las coordinaciones parcialmente logradas por las ciencias. El conocimiento positivo lo es sólo de los hechos o fenómenos observados y de las leyes que coordinan o describen los fenómenos; el uso del término «fenómeno» por parte de Comte expresa su convencimiento de que únicamente conocemos la realidad tal como nos aparece, lo que no es en ninguna manera identificable con las impresiones subjetivas; para él sólo cuenta como conocimiento lo que puede someterse a prueba empírica, siendo necesaria la formulación de leyes generales para predecir y para comprobar[249]; que éste sea el modo de adquirir auténtico conocimiento es para Comte algo de sentido común[250], aunque, por otra parte, el espíritu o enfoque positivo presupone que existen y están ya avanzadas las ciencias naturales, y es el resultado de un desenvolvimiento histórico de la mente humana.

Algunas de las ideas que aparecen en la filosofía de Comte habían sido propuestas ya por Saint-Simon (del que fue secretario durante siete años, desde 1817), pero la originalidad de Comte no desaparece por ello, pues supo desarrollar estas ideas a su peculiar manera, marcando las distancias con su maestro. Ambos buscaban la manera de reorganizar la sociedad valiéndose de la ayuda de una nueva ciencia del comportamiento humano y de las relaciones sociales del hombre, pero, mientras Saint-Simon tendía a pensar en términos de un método científico universal y de la aplicación de este método al desarrollo de una nueva ciencia del hombre, Comte consideraba que cada ciencia desarrolla su propio método en el proceso histórico de su emergencia y de su avance. Lo que en los análisis de Saint-Simon eran meras sugerencias, tomaría cuerpo de sistema en el pensamiento de Comte, con su esquema orgánico del saber humano, su elaborado análisis de la historia y la creación de su nueva ciencia: la sociología.

A la base de la «ley de los tres estadios» está la idea de progreso, cuyas leyes pretende determinar Comte para interpretar el sentido de la historia. Turgot había anticipado de forma general que los hombres

---

[248] Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 2ª ed., Paris, 1864, I, p. 5. Como señaló E. Durkheim, el positivismo, que creció a la sombra de la ciencia natural, traspasó a la esfera de la historia el concepto de «hecho», que más tarde iba a ser fortalecido por la influencia de la sociología post-positivista (especialmente la del mismo Durkheim), como una de las categorías fundamentales de la reflexión histórica. El término que solía utilizarse antes era «suceso», pero como veremos, bajo ambas denominaciones puede darse una interpretación estática o dinámica.

[249] Cfr. A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), §§ 12-16, trad. de J. Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp. 25-38. En esta obra aparecen las ideas expuestas en el *Curso* de forma resumida y, en ocasiones, más clara.

[250] O de «buen sentido universal», como dice en el *Discurso* § 34, *op. cit.*, pp. 84-86; «en todos los aspectos esenciales, el verdadero espíritu filosófico consiste sobre todo en la extensión sistemática del simple buen sentido a todas las especulaciones verdaderamente accesibles» (*ibid.*, p. 85).

habían tratado, en primer lugar, de explicar los fenómenos naturales recurriendo a divinidades imaginarias, luego mediante abstracciones y, finalmente, llegando a comprender que sólo podrían ser captados a través de métodos científicos como la observación y la experimentación. Comte la adoptó como una ley psicológica fundamental que ha dominado todos los terrenos de la actividad espiritual y que explica toda la historia del desarrollo humano; según él, cada una de nuestras principales concepciones, cada rama del saber, pasa sucesivamente por esos tres estadios que denomina teológico, metafísico y positivo o científico; en el primero, la mente imagina, en el segundo, abstrae, y en el tercero se somete a hechos positivos. No todas las ramas del saber se encuentran en el mismo estadio de desarrollo; algunas han llegado al metafísico, mientras que otras permanecen aún en el teológico; algunas han alcanzado el científico, mientras que otras no han pasado del metafísico; por ejemplo, el estudio de los fenómenos físicos ha alcanzado ya el estadio positivo a diferencia del estudio de los fenómenos sociales. La intención de Comte fue elevar con su obra el estudio de los fenómenos sociales desde el segundo hasta el tercer estadio, de ahí que utilizase para la sociología el sinónimo de «física social».

Ahora bien, cuando aplicamos la ley de los tres estadios al curso general del desarrollo histórico nos encontramos con la dificultad de que el avance no es simultáneo en todos los terrenos de la actividad humana, y surge el problema de cómo aplicar la ley al desarrollo general. Para Comte la solución es sencilla: debemos tomar una clase de ideas como criterio, y esa clase ha de ser la de las ideas sociales y morales. La elección de ese criterio se funda en dos razones: 1) la ciencia social es la de mayor rango en la jerarquía de las ciencias, y 2) porque esas ideas tienen un papel fundamental para la mayoría de los hombres y hay que tomar en consideración los fenómenos más comunes. El movimiento de la historia se debe a un instinto, profundamente enraizado y complejo, que impulsa al hombre a mejorar constantemente su situación, a desarrollar por todos los medios su vida física, moral e intelectual; existe una cohesión entre el progreso político, moral e intelectual y el material, por lo que las fases de desarrollo de este último se corresponden con cambios intelectuales; se trata de un principio interno de armonía que asegura el orden del desarrollo. Este movimiento progresivo no es lineal, sino sometido a oscilaciones desiguales y variables, en torno a una frecuencia media que tiende a imponerse. Según Comte, las tres causas generales del cambio son la raza, el clima y la acción política consciente, pero a pesar de que causan inflexiones y oscilaciones, su poder se halla estrictamente limitado; pueden acelerar o retrasar el movimiento pero no pueden invertir su orden; pueden afectar a la intensidad de las tendencias en determinadas situaciones pero no cambiar su naturaleza. Este proceso depende de la naturaleza del hombre y es, por lo mismo, necesario.

Comte pretende demostrar la existencia de sus leyes mediante el curso real de la historia. Adopta para ello lo que denomina «el feliz

artificio de Condorcet» y trata a los diferentes pueblos que se pasaron la antorcha de la civilización como si fueran un único pueblo entregado a una única carrera[251]. Pero en su planteamiento se circunscribe a la civilización europea, como tantos de sus predecesores, por lo que su síntesis no puede ser considerada como una síntesis de la historia universal. Comte sostiene que el crecimiento de la civilización europea es la única parte de la historia que puede tener interés, descartando así civilizaciones enteras como la de la India y la China; y esta toma de postura, que significa algo más que un artificio, nunca fue justificada científicamente por Comte. Sin embargo, el problema fundamental no radica en su polarización en la historia europea, sino en hacer a toda costa que los hechos encajen en su esquema interpretativo, basado en cierta visión de la historia europea; en su planteamiento, no está cumpliendo su propósito de descubrir leyes sobre los hechos; más bien al contrario, los hechos deben adaptarse a un esquema preconcebido. En otras palabras, Comte lee la historia desde el punto de vista de un positivista convencido y el resultado no es una descripción neutral, ni científica, sino una reconstrucción efectuada desde un determinado punto de vista. La verdad del positivismo[252] no era algo que había que someter a un proceso de falsación, sino un presupuesto de la interpretación comtiana de la historia. La prueba es que Comte no estaba preparado para considerar la posibilidad de un estadio post-positivista del desarrollo intelectual.

A diferencia de Hegel, que creía haber culminado la historia, Comte se considera el precursor del nuevo estadio, pero no se sabe muy bien si una vez alcanzado éste se prolongará indefinidamente o le sucederá la nada más absoluta[253]. En su opinión, al conseguir que el estudio de los fenómenos sociales se convierta en una ciencia positiva, está facilitando que el hombre entre en el estadio positivo de su curso histórico. Como la ciencia social es el escalón más alto en la jerarquía de las ciencias, no pudo desarrollarse hasta que no lo hubieron hecho las dos ciencias que le anteceden inmediatamente, la biología y

---

[251] Cfr. al respecto J. BURY, *op. cit.*, p. 265. En págs. siguientes presenta un desarrollo de la civilización europea en sus estadios teológico y metafísico, que se encontraba finalizando en el siglo XIX, para dejar paso al estadio positivo, del que Comte se erigía en mensajero.

[252] Sin embargo, precisamente en honor a la verdad, hay que decir que, aunque Comte califica de cierto al conocimiento positivo, insiste también en que, en un sentido, es relativo, ya que no conocemos el universo totalmente, sino sólo tal como se nos aparece. En su opinión, el conocimiento positivo es conocimiento de nuestro mundo, y la extensión de nuestro mundo, el mundo tal como nos aparece, no es algo fijo y determinado de una vez por todas. El conocimiento positivo es también relativo en el sentido de que se ha abandonado ya la búsqueda de absolutos; aun suponiendo que haya causas últimas, nosotros no podemos conocerlas; lo que conocemos son los fenómenos; por eso, la mente que aprecie la naturaleza y la función del conocimiento positivo no perderá el tiempo en inútiles especulaciones teológicas y metafísicas.

[253] J. BURY, *op. cit.*, p. 273, afirma: «La síntesis del progreso humano de Comte, como la de Hegel, es lo que yo he llamado hasta aquí un sistema cerrado. De igual modo que su filosofía absoluta marcaba para Hegel el estadio más alto y término final del desarrollo humano, para Comte la sociedad futura que él había hecho posible era el estadio final de la humanidad, más allá del cual no había movimiento posible.»

la química; una vez alcanzado el rango científico por ellas, puede fundarse una sociología científica. Esta ciencia, como todas las demás, tiene su estática y su dinámica; la primera estudia las leyes de coexistencia, la segunda las de sucesión; la primera contiene la teoría del orden, la segunda la del progreso. La ley de la cohesión es el principio fundamental de la estática social, la ley de los tres estadios la de la dinámica social. El estudio de la historia sería una aplicación de estas leyes sociológicas, de forma que sin proponérselo o, al menos, sin denominar de este modo su faena intelectual, está haciendo filosofía de la historia. Ahora bien, esa parte dinámica de su física social se ocupa del establecimiento de una secuencia ideal de manifestaciones del progreso en la historia de la humanidad, lo que requiere sobre todo un método comparativo, basado en la observación de sociedades contemporáneas que representen los diversos niveles del desarrollo; de esta manera, el método propiamente histórico se convierte en algo de importancia secundaria, porque las secuencias ideales de Comte no necesitan ninguna coordenada temporal ni espacial; en definitiva, el progreso, que debe verse en el paso de la humanidad de un nivel al siguiente, es algo natural que tiene lugar al margen de los sucesos históricos; se materializa continuamente, a través de cambios lentos cuyo avance determinan sus propias leyes; los hechos o sucesos históricos no son sus portadores y, por tanto, pueden considerarse de modo estático, como elementos pasivos de la historia, como manzanas de edificios situadas por alguien de un modo determinado con anterioridad; así recuerdan a los hechos de la naturaleza, igualmente estáticos[254].

En la utopía comtiana, el rasgo fundamental del tercer período sería la organización de la sociedad mediante la sociología científica. Entonces, el mundo se guiaría por una teoría general, controlada por aquellos que la entienden y saben aplicarla. La sociedad resucitaría aquel gran principio que se realizó en la etapa monoteísta: la separación del poder espiritual y del poder temporal, pero el orden espiritual se compondría de sabios que dirigirían la vida social mediante las verdades positivas de la ciencia y no mediante ficciones teológicas, impondrían un sistema de educación universal y perfeccionarían hasta el fin el código ético, siendo más capaces que la Iglesia de defender los intereses de las clases humildes. La convicción de Comte de que el mundo estaba preparado para una transformación de este género se basaba principalmente en las muestras de decadencia del espíritu teológico y del espíritu militar, que eran para él —no tan erradamente— los dos grandes obstáculos para el reinado de la razón. En su opinión, a medida que la sociedad industrial se aproximara a la madurez, la

---

[254] Cfr. al respecto J. TOPOLSKY, *Metodología de la historia*, Cátedra, Madrid, 1973, página 101. A pesar del nacimiento a mediados del siglo XVIII de una aproximación evolucionista a la naturaleza (Laplace, Lamarck, etc.), la postura de Comte siguió siendo la de considerar los hechos naturales como totalmente estáticos. El concepto estático de hecho histórico fue apoyado más tarde por la sociología postcomtiana, que abandonó por completo la idea de progreso y se centró en el estudio de la sociedad contemporánea.

unificación de la humanidad, promovida por el común conocimiento científico y por la industrialización, daría como resultado, bajo la guía de una élite científica, una sociedad pacífica en la que las diferencias serían dirimidas mediante discusión racional. No sería necesaria una federación política de naciones, pues, aunque las naciones se organizaran de maneras distintas según sus exigencias respectivas, actuaría un poder espiritual común, bajo la dirección de una clase científica homogénea. En la fase positiva del pensamiento, la humanidad pasa a ocupar el puesto que le correspondía a Dios en el pensamiento teológico, y el objeto del culto positivista es «el Gran Ser», la Humanidad, para quien Comte llegará a elaborar un sistema religioso[255], erigiéndose en su sumo sacerdote[256] y propugnando como forma más alta de la vida moral el amor y el servicio a la humanidad.

El exagerado optimismo de Comte reside no tanto en esperar la regeneración moral de la humanidad, sino más bien en su confianza en que tal regeneración acompañará inevitablemente al desarrollo de una sociedad que se basará en la ciencia y en la industria. No está nada claro por qué un aumento de conocimiento científico haya de llevar a un aumento de moral en la humanidad, ni por qué una sociedad industrial haya de ser más pacífica que una sociedad no industrializada. Después de todo, Comte no se limita a decir lo que en su opinión debería suceder, desde un punto de vista ético, sino que está diciendo lo que sucederá necesariamente, en virtud de las leyes que rigen el desarrollo del hombre, pues la ley de los tres estadios se presenta, más que como una hipótesis falsable, como la expresión de una fe o de una filosofía teleológica de la historia a cuya luz haya que interpretar los hechos históricos; una ley podría ser falsada por la acción humana, sin embargo, cuando se trata de la ley de los tres estadios, Comte tiende a hablar como si fuese inviolable y como si la sociedad hubiese de desarrollarse de la forma indicada por esta ley, haga el hombre lo que haga. La contingencia no tiene cabida en la explicación comtiana del curso de la historia, lo mismo que el individuo ocupa un lugar secundario.

Si las leyes sociológicas se establecen positivamente de un modo tan cierto como la ley de la gravedad, no hay lugar para las opiniones individuales; la conducta social recta es una, definitivamente fijada; las funciones adecuadas a cada miembro de la comunidad no admiten discusión, por tanto, la petición de libertad se presenta como irracional.

---

[255] John Stuart MILL, que simpatizaba con la actitud positivista general de Comte, criticó con agudeza el modo en que el pensador francés aspiraba a someter a la gente a los rigores de una religión dogmática expuesta por los filósofos positivistas. Objetaba también Mill que la religión positivista de Comte no tenía ninguna conexión orgánica con su pensamiento genuinamente filosófico, sino que era un añadido superfluo y, a decir verdad, repugnante. Para las críticas de Mill a Comte, cfr. su *August Comte and Positivism* (1865); sobre lo que pensaba de la religión de la humanidad, puede consultarse sus *Three Essays on Religion* (1874).

[256] Cfr. F. E. MANUEL y F. P. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (trad. de B. Moreno Carrillo), Taurus, Madrid, 1984, vol. III, pp. 250-272: «Comte, sumo sacerdote de la iglesia positivista».

Comte simpatizaba poco con la insistencia liberal en los presuntos derechos naturales de los individuos. La noción de que los individuos tuviesen unos derechos naturales independientemente de la sociedad y hasta en contra de ella resultaba extraña a su mentalidad. En su opinión, semejante noción sólo podía provenir de una incomprensión del hecho de que la realidad fundamental es la humanidad y no el individuo; el hombre como individuo es para él una abstracción, cuando la regeneración de la sociedad «consiste sobre todo en sustituir los derechos por deberes, a fin de subordinar mejor la personalidad a la sociabilidad»[257]. En definitiva, aunque la sociedad positiva garantice ciertos derechos al individuo, necesarios para el bien común, tales derechos no existirán independientemente de la sociedad. En otras palabras, confía en que el desarrollo de la sociedad industrial, cuando se organice propiamente, irá acompañado de una regeneración moral que implicará la sustitución de los intereses particulares de los individuos por el exclusivo interés en el bienestar de la humanidad.

En resumen, a pesar de sus contribuciones indiscutibles al desarrollo de las ciencias sociales, las leyes positivas de Comte nos han ayudado a comprender la historia tan poco como las categorías metafísicas de Hegel. Para Comte el curso de la historia está determinado por consideraciones extrahistóricas y *a priori* tanto como para Hegel. A los hechos se los ajusta por la fuerza a una trama rígida que no es menos objetable porque se la llame científica y no metafísica[258]. No obstante, el movimiento positivista tuvo una considerable influencia sobre el desarrollo de los estudios históricos durante el siglo XIX, en un intento por hacer científica la historia; incluso hasta el siglo XX llegó el interés por explicar la historia en base a leyes fundamentales, pero tampoco entonces obtuvo solución la compatibilización de «leyes universales» con «leyes de caso único». Como observó Croce, el movimiento positivista en historia fue el complemento del movimiento metafísico; en ambos casos se encontraba a la base el impulso de ir más allá de la escueta narración de hechos particulares, buscando una exposición conexa e inteligible de ellos. No se equivocaron los positivistas al buscar la conexión de la comprensión de la historia en una materia más amplia: el estudio de la naturaleza humana en general. Su error fue subestimar y simplificar las dificultades de esta empresa, al pretender asentar el estudio de la naturaleza humana y su comportamiento histórico-social sobre una base científica.

---

[257] A. COMTE, *Système de politique positive*, Paris, 1825, vol. I, p. 361. Un poco más adelante, en la misma página, dice: «A la palabra derecho debería hacérsela desaparecer del verdadero lenguaje de la política tanto como a la palabra causa del verdadero lenguaje de la filosofía... Dicho de otro modo, nadie posee otro derecho que el de cumplir siempre su deber. Sólo así podrá finalmente subordinarse la política a la moral».

[258] W. H. WALSH, *op. cit.*, p. 185, llega a afirmar que «todo su planteamiento no puede tener más atractivo para los historiadores que las filosofías especulativas de la historia del tipo más metafísico».

Es casi obligado comenzar un estudio de Marx, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, examinando su relación con Hegel[259]. Aunque su postura fue siempre crítica respecto al filósofo especulativo, hubo ciertos elementos del hegelianismo que ejercieron su influencia sobre el joven Marx, tanto que el desarrollo de sus teorías no puede entenderse sin referencia a ellos, aunque tampoco sea posible abordar la teoría marxiana como una metamorfosis de las viejas categorías filosóficas. Desde sus primeros escritos acompaña a Marx la intención de negar la filosofía —entendida como un mero juego especulativo de conceptos—; le parece erróneo que los pensadores tengan como preocupación fundamental la comprensión del mundo y, más aún, que pretendan explicitar esto en categorías filosóficas abstractas. Para él, los análisis racionales deben conducir primordialmente a la acción, es decir, a la transformación del mundo, quehacer para el que las categorías sociales y económicas se le presentarán como más relevantes que las filosóficas. Así pues, su negación de la filosofía[260] —y, con ella, de la filosofía de la historia— se traduce en una negación de la filosofía idealista, lo que nos permitirá referirnos a su teoría de la historia, lo mismo que hicimos con Comte, como una cierta filosofía de la historia, por mantenerse en gran parte bajo el influjo de la época, preocupándose por «dar sentido» a la historia en su lucha por la consecución de un futuro éticamente más deseable, emancipador de la humanidad[261].

Entre los puntos de influencia de la teoría hegeliana hay que colocar en un lugar relevante la dialéctica. Si bien Marx se opuso desde el principio al carácter idealista de la metafísica de Hegel, esto es, a la convicción de que el universo sea la autoexpresión del Espíritu, defendió hasta el final que en toda la realidad pueden descubrirse relaciones de tipo dialéctico. Ahora bien, la realidad no podía consistir en la autoexpresión del Espíritu, porque (como demostraba la ciencia) la materia precede al espíritu y no el espíritu a la materia; de ahí que la dialéctica fuera importante no por responder a la naturaleza del pensamiento, sino porque respondía a la naturaleza de las cosas. En este sentido dijo Marx en una ocasión que Hegel había invertido exactamente el estado de cosas[262], y esta «inversión» suele aplicársele al

---

[259] Marx nació en 1818, cuando Hegel estaba en el momento álgido de su carrera, y entró en la Universidad de Berlín en 1836, en pleno apogeo de las controversias acerca de los méritos de la filosofía hegeliana.

[260] Cfr. al respecto H. Marcuse, *Razón y revolución* (trad. de J. Fombona y F. Rubio), Alianza, Madrid, 1976, p. 254 y ss. En *La ideología alemana* (1845-46) Marx habla siempre de la filosofía como considerándola «una pura y simple ideología».

[261] «... de tal manera que tendría sentido empezar a preguntarse si cumple los objetivos que originariamente se fijara y por los que cristalizó en doctrina. Que no eran otros que los de permitir la inteligencia de lo histórico-social en la perspectiva de la emancipación humana», M. Cruz, «En los orígenes de una idea de la historia (El marxismo como doctrina)», en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 431.

[262] En realidad parece que fue de Engels de quien partió esta convicción, al afirmar: «De este modo, la propia dialéctica de los conceptos se convirtió simplemente en el reflejo cons-

mismo Marx en su interpretación[263], pero no podemos ser tan simplistas. Quizá debamos afirmar con Cohen que en ambas teorías hay una misma estructura común —la dialéctica— y contenidos diferentes —el espíritu o la materia[264]. Aunque apliquen el mismo método, los resultados son diferentes porque parten de premisas diferentes, Hegel del primado de la idea, Marx del primado de la realidad sensible; por eso, para Marx, el movimiento dialéctico no puede pertenecer a la esfera del pensamiento sobre la realidad, sino que es el movimiento de la realidad misma, el proceso histórico; la negación de la negación (abolición de la propiedad privada) lleva consigo el nacimiento de una nueva situación histórica positiva, en la cual el hombre supera su alienación no sólo en el ámbito del pensamiento sino también, de hecho, en la realidad. Marx no quiere prescindir de los conceptos, sino sólo robarles su omnipotencia; su ideal es la unión de pensamiento y acción, pero no de una actividad subjetiva —por mucho que recoja la objetividad en la conciencia— sino de una transformación efectiva de la realidad exterior; es necesario sustituir el concepto por el hombre real y el sujeto abstracto por el sujeto concreto. Si Marx acepta el esquema hegeliano de interpretación de la historia, es para asignarle un contenido opuesto, en vez de la «Idea», la «materia socio-económica»; el hombre y la sociedad, productor y producto de la historia respectivamente, no son sino fenómenos de la naturaleza en devenir.

De esta manera, la postura de Marx ante la dialéctica hegeliana es la de una recepción crítica[265]. Alaba a Hegel por haber reconocido el carácter dialéctico de todo proceso, viendo en esto uno de los mayores logros de la filosofía clásica alemana, y sirviéndose de él para construir su materialismo dialéctico; pero, al mismo tiempo, critica severamente la concepción hegeliana por estar tarada de idealismo, por haber convertido el Espíritu en el factor metahistórico al que todo fenómeno cultural es reducible. Para Marx, si el proceso histórico se diluye en determinaciones de la autoconciencia, se está sacrificando la realidad

---

ciente del movimiento dialéctico del mundo real, y así la dialéctica de Hegel se situó en su cabeza; o más bien, desvió la cabeza sobre la que se apoyaba y se colocó sobre sus pies»; cfr. J. TOPOLSKY, *Metodología de la historia* (trad. de M. L. Rodríguez Tapia), Cátedra, Madrid, 1973, p. 163. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 126, dice que Marx es el autor de la famosa jactancia de haber tomado la dialéctica de Hegel y «haberla puesto cabeza abajo», aunque en su opinión no quiso decir al pie de la letra lo que dijo.

263 Así, J. THYSSEN, *op. cit.*, pp. 161-162, afirma: «No hay necesidad de rebuscar interpretaciones aisladas de la historia en los escritos de Marx,..., para ver que aquí se ha planteado una nueva y radical filosofía de la historia, que en su aspecto teórico *es una inversión tal de la concepción histórica de Hegel, que raya en parodia*». Por el contrario, algunos autores, como L. ALTHUSER, se oponen a ver en Marx una simple «inversión de Hegel» y una mera trasposición de su dialéctica; cfr. *La revolución teórica de Marx* (trad. de M. Harnecker), Siglo XXI, México, 1970, pp. 43 y ss.

264 Cfr. G. COHEN, *La teoría de la historia de K. Marx. Una defensa* (trad. de P. López Máñez), Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 1: «Exponemos la concepción hegeliana de la historia como la vida del espíritu universal y mostramos cómo tomó Marx esta concepción, conservando su estructura y cambiando su contenido».

265 Cfr. J. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, p. 28.

objetiva; reducir la historia a una explicitación del concepto es, en su opinión, hipotecar una teoría al pasado, imposibilitándola para construir una ciencia crítica respecto del presente, y conduce al saber a una esterilización, al cerrarle cualquier perspectiva de futuro. La hipoteca idealista —con su esquematismo abstracto y su devaluación de la naturaleza— es la razón de que la dialéctica hegeliana haya degenerado en ideología conservadora. Por eso, desde sus escritos juveniles, Marx introduce modificaciones profundas en la dialéctica hegeliana, aceptándola como método, pero rechazando su mistificación idealista e intentando reinterpretarla desde una nueva perspectiva: la del hombre concreto, tal como existe en la realidad social; aspira a recuperar al hombre íntegro, no diluido en un abstracto espíritu absoluto, sino inserto en su existencia real, consistente en naturaleza, actividad creadora y sociedad. El modelo formal hegeliano era válido para diagnosticar certeramente las contradicciones de la sociedad burguesa, pero el diagnóstico certero no se vio correspondido con un remedio eficaz, pues, en lugar de ubicar aquellas contradicciones en el contexto social global y en la realidad socioeconómica que las sustentaba, fueron interpretadas como contradicciones del devenir del Espíritu; esto es, los planteamientos correctos dieron al traste al sugerirse respuestas falsas[266].

Al aplicar la dialéctica al mundo material de la naturaleza y la sociedad, Engels y Marx se alejaron del grupo de izquierda hegeliana al que estuvieron unidos en un principio, pues este grupo no sólo rechazó el idealismo de Hegel, sino también el método dialéctico, porque no lograron ver que el materialismo, sin una dialéctica que explique el movimiento y el desarrollo, acaba conduciendo a una interpretación idealista del pasado. Desde un punto de vista epistemológico, el materialismo mecanicista era, en realidad, más primitivo que el idealismo dialéctico, puesto que interpretaba el mundo de forma pasiva, sin asumir el papel activo de la materia cognoscitiva. Por eso Marx, al criticar el materialismo de Feuerbach, subrayaba que «el principal defecto de todo el materialismo existente hasta ahora es que la cosa realidad, sensualidad, sólo es concebida en forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensible humana, no subjetivamente. Así ocurría que el lado activo, en contraposición al materialismo, fue desarrollado por el idealismo —pero sólo de forma abstracta, puesto que, desde luego, el idealismo no conoce la actividad real, sensible como tal»[267]. Por contraposición, el materialismo dialéctico, al unir en su método el materialismo con la dialéctica, unió en un mismo sistema la tesis sobre la realidad material como objeto de conocimiento con la tesis sobre el papel activo de la materia cognoscitiva, que en cierto modo «configura» el objeto de conocimiento en el curso del proceso cognoscitivo. Así, el materialismo dialéctico evitaba, por un

---

266 Cfr. sobre este punto L. LANDGREBE, «Hegel und Marx», *Marxismus-Studien*, 1 (1954), pp. 39-53.

267 Cfr. J. TOPOLSKY, *op. cit.*, p. 163. Esta crítica al materialismo mecanicista es repetida a lo largo de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845).

lado, el acercamiento característico del positivismo, que asume un reflejo pasivo del mundo real en la materia cognoscitiva, y por otro lado, la opinión idealista que afirma que la realidad es creada por la materia cognoscitiva en el proceso del conocimiento. Tal como lo interpreta el materialismo dialéctico, el conocimiento es un proceso en el que hay una contradicción constante entre el sujeto y el objeto del conocimiento, contradicción que es la fuente del desarrollo del proceso cognoscitivo; llegamos a conocer el mundo real en el curso de la actividad práctica, es decir, cuando transformamos el mundo real, que es el objeto de nuestro conocimiento; cada estado real del mundo real es un estímulo que hace que el hombre emprenda una actividad cognoscitiva, y al mismo tiempo sirve como criterio sobre la validez de los estados de conocimiento anteriores, esto es, adquirimos el conocimiento de los hechos pasados cuando comprobamos las líneas maestras basadas en el estudio del pasado y proyectadas para transformar las condiciones ahora existentes; si nuestra actividad, basada en el conocimiento del pasado, produce los resultados esperados, esto señala la fiabilidad de ese conocimiento nuestro; si no lo hace, entonces este hecho es un estímulo más para afrontar estudios que modifiquen (globalmente o en parte) la imagen del pasado obtenida hasta el momento. De este modo, la idea dialéctica de la superación de las contradicciones como fuente de movimiento y desarrollo permite cambiar totalmente el modelo de explicación de la historia como resultado de una nueva interpretación de los hechos pasados.

Por otra parte, hay que situar a Marx en la tradición científica de los enciclopedistas del siglo XVIII[268], representados en los asuntos prácticos por los benthamianos, y en la esfera de la teoría por Comte[269] y los positivistas. A pesar de sus críticas a ambos grupos, Marx esperaba, como Comte, asentar el estudio de la historia sobre una base científica, lo cual significaba también para él explicar los fenómenos históricos de manera diferente a como venía haciéndolo la metafísica. Y se mostraba ansioso de hacerlo porque, como Bentham, estaba dominado por la pasión de la reforma práctica, encarnada en su famoso comentario, enunciado al comienzo de las *Tesis sobre Feuerbach*, según el cual «los filósofos anteriores trataron sólo de interpretar el mundo, cuando lo importante es cambiarlo».

---

[268] Al referirse a las fuentes del materialismo dialéctico, Engels, en su Anti-Dühring, subrayó las tradiciones materialistas e idealistas de la época de la Ilustración, así como las ideas utópicas de Saint-Simon, Fourier y Owen.

[269] Marx no tuvo prácticamente conocimiento del pensamiento de Comte hasta entrada la década de 1860, tal y como anuncia en una carta a Engels (7 jul. 1866), aduciendo que está estudiando su obra por lo mucho que de él se habla entre los franceses y entre los ingleses; lo que más le atrae de él es su pretensión de enciclopedismo y de síntesis, aunque su preferencia por Hegel sigue estando clara; Comte le parece un autor de poca monta. Hacia la década de 1880, Engels arremeterá directamente contra él acusándolo de plagiar el ordenamiento enciclopédico de las ciencias acometido por Saint-Simon. Hay que decir que si bien Marx no hizo a Comte demasiado caso, éste no leía hacia 1850 más que sus propias obras, sin prestar ninguna atención al fenómeno Marx.

No sin razón constituye uno de los tópicos más comúnmente aceptados dentro de la literatura sobre el marxismo reconocer que el idealismo alemán, el socialismo francés y la economía política inglesa son las tres fuentes de donde proceden los elementos con los que va a elaborarse el materialismo histórico[270]. Ahora bien, esto no significa que el materialismo histórico pueda ser reducido a la suma —ni a la síntesis reelaborada— de una serie de autores e influencias intelectuales, precisamente porque no debe ser definido únicamente a partir de las ideas que componen su visión del mundo y su programa, sino a partir de su propósito de transformar el mundo y de los métodos que propone para alcanzarlo[271]. Esto nos permite decir tanto que el papel fundamental en el materialismo histórico es acaparado por el factor socioeconómico, como que la historia es considerada por él como una marcha dialéctica hacia una meta moralmente deseable, la sociedad comunista sin clases. Dialéctica, proyecto utópico y análisis económico del presente se dan la mano en la concepción marxiana de la historia, junto con la afirmación de que es posible el conocimiento científico de la misma, es decir, el conocimiento objetivo de situaciones concretas, aunque a diferencia de lo que más tarde harán Hempel y von Wright, Marx no proponga un «modelo» de explicación o un «método» particular para la ciencia social, sino que «coloca las piedras angulares» de la ciencia de la historia, a partir de las cuales se pueden producir explicaciones del proceso histórico[272]. La concepción materialista de la historia pretende ser algo más que un sinónimo de ciencia social, pero, por otra parte, la fuerza de sus explicaciones históricas descansa en un aparato teórico que tiene su origen en un fenómeno sociológico: la lucha de clases. Teoría y acción, ciencia de la historia e ideología revolucionaria; la «filosofía de la historia» de Marx presenta una intención claramente ético-política: la necesidad de intervenir en el proceso de constitución de la clase revolucionaria. Pero no debemos cuestionar la cientificidad de la teoría marxista de la historia por su carencia de neutralidad política (toda interpretación implica una toma de partido y la objetividad no está identificada con la asepsia), sino por su incapacidad para formular hipótesis que permitan establecer conexiones entre nuevas entidades y procesos sociopolíticos, para descubrir y explicar nuevos fenómenos. Esto no quita a

---

[270] Cfr. LENIN, «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en *Obras escogidas*. Akal, Madrid, 1975 (3 vols.), vol. I, p. 61.

[271] Cfr. J. FONTANA, *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 139.

[272] Tal y como señalaba Lenin en su conocida afirmación: «no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible: estamos convencidos, por el contrario, de que esta teoría no ha hecho sino colocar las piedras angulares de la ciencia que los socialistas deben impulsar en todos los sentidos», cfr. V. I. LENIN, *Obras completas*, Cartago, Buenos Aires, 1973, t. IV, p. 215. El hilo conductor de toda la obra de Althuser es la defensa del carácter científico de la teoría de Marx, aunque su toma de partido por la interpretación leninista tiñe a veces en exceso sus análisis filosóficos, ideológicos y políticos: cfr. sobre todo, L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, y L. ALTHUSSER y E. BALIBAR, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1969.

Marx el valor de haber analizado y definido con precisión —en este sentido es plenamente científico— las entidades y relaciones básicas de su momento histórico, pero probablemente infravaloró el alcance de los tentáculos de las superestructuras, así como no previó la corrupción del poder y no contó con que en las sociedades macroindustriales los lobos esteparios que pueblan las ciudades abandonarían fácilmente su conciencia de clase. El planteamiento de Marx tendrá una gran incidencia en la concepción de la ciencia histórica a partir de ese momento, determinando cuál es el objeto de la misma —la realidad socioeconómica— y el método adecuado para tratarlo —la dialéctica negativa. Desde él, la historia se enfrenta a nuevas tareas: preguntarse por la función social y revolucionaria de la cultura, establecer la vinculación causal que media entre las ideas y las condiciones socioeconómicas que las determinan, establecer equivalencias entre estructuras socioeconómicas y fenómenos ideológicos, o precisar qué grado de autonomía posee la actividad reflexiva respecto a la praxis sociopolítica.

Desde la posición materialista en el estudio de la historia, ésta se concibe como un proceso, material y necesario[273], cuyo desarrollo no es azaroso ni depende de un fin o meta exterior, o de la intención de un sujeto concebido al margen de él. Las leyes de la dialéctica son implacables, ahora bien, ¿acaso pueden predecirse los contenidos de ese proceso insoslayable? Frente a la visión idealista, que levanta una barrera entre naturaleza e historia, Marx y Engels sostienen que tanto el mundo de la naturaleza como el de la historia se muestra como un proceso gobernado por leyes internas generales. Ciertamente hay diferencias entre la naturaleza —donde sólo hay agentes ciegos, inconscientes, actuando uno sobre otro— y la historia de la sociedad —donde los actores están dotados de conciencia, trabajando para conseguir metas definidas que respondan a sus proyectos—, pero el desarrollo histórico, a pesar de sus peculiaridades, es en principio un proceso natural que tiene lugar en cada caso de acuerdo con los principios de la dialéctica; esto es, la historia de la sociedad es considerada, en última instancia, como la historia de la naturaleza, y los métodos de estudiar la historia de la sociedad no necesitan diferir esencialmente de los que se utilizan para estudiar la naturaleza, lo que le da pie a Marx para afirmar que «la historia misma es una parte real de la historia natural, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará la ciencia natural; habrá una sola

---

[273] De la *Correspondencia* de Marx con Vera Zasulich se desprende que la visión histórica determinista se refiere únicamente a la Europa occidental, donde el feudalismo engendró el capitalismo y en cuyo seno surgirá inexorablemente la revolución proletaria. Cfr. al respecto M. CRUZ, *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona 1991, p. 104: «Pero, como le destacará a la populista rusa, la "fatalidad histórica" de ese movimiento está expresamente reducida a los países de la Europa occidental. Su esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo no debe ser equiparado, según se dijo, a una filosofía de la historia donde esté escrito el itinerario de cada pueblo».

ciencia»[274]. Cuando Marx propone sustituir el concepto idealista por el «hombre real» y el sujeto abstracto por el sujeto concreto, lo que tiene en mente como referente de ese sujeto real no es otra cosa que el hombre en su existir concreto en el mundo y la sociedad; ahora bien, la definición del «sujeto real» se alcanza mediante el recurso al factor naturaleza en un doble aspecto, en cuanto que la naturaleza es el *ubi* donde el hombre existe y en cuanto la naturaleza es el ámbito donde el hombre ejerce su acción; el primer aspecto permite definir al hombre como «ser natural», el segundo vincula al hombre a la naturaleza en cuanto que ésta se constituye en materia para ser transformada por él, de forma que a través de su acción la naturaleza aparece como su tarea, de forma que el trabajo puede considerarse como el fundamento de la existencia concreta del hombre en el mundo[275]; «para el hombre socialista toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de originación»[276]. De esta manera, la primera contradicción dinámica que condiciona el desarrollo social se da entre el hombre y la naturaleza, dando como resultado unas fuerzas productivas que tienden a desarrollarse continuamente. La segunda contradicción, que condiciona el desarrollo social y está estrechamente unida a la primera, concierne a la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, esto es, entre trabajadores y propietarios que controlan la naturaleza de la producción y, con ello, las relaciones sociales; la forma más manifiesta de esta contradicción es la lucha de clases, es decir, el conflicto entre grupos de personas, algunos de los cuales están interesados en cambiar las relaciones de producción existentes, mientras que los otros se esfuerzan en conservar el estado actual de cosas. La tercera contradicción fundamental en el macrosistema que es la sociedad tiene lugar entre las relaciones de producción y la denominada superestructura social, es decir, la superestructura legal y política a la que corresponden formas definidas de conciencia social.

Los fundadores del materialismo histórico llegaron a la conclusión de que el desarrollo de la sociedad es de naturaleza dialéctica, después de haber examinado la historia de la humanidad, tal y como se afirma en *El manifiesto comunista* (1848), que resumía el estado de forma-

---

[274] Cfr. K. MARX, *Manuscritos: economía y filosofía* (trad. de F. Rubio Llorente), Alianza, Madrid, 1979, p. 153.

[275] «El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina», K. MARX, *El Capital* (trad. de W. Roces), F.C.E., México, 1978, vol. I, p. 130.

[276] K. MARX, *Manuscritos*, p. 155.

ción del materialismo dialéctico: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases»[277]. La teoría del proceso social como desarrollo tiene lugar a través de la lucha de las contradicciones, de forma que el estado posterior es de desarrollo de las ideas que explican la historia. Así, la historia se presenta como un proceso en el que el papel fundamental es acaparado por el factor socio-económico[278], que condiciona cualquier otra actividad humana de tal modo que las formas de cultura que denominamos arte, derecho, moral, religión, etc., son «superestructuras» determinadas por la «base» material. La historia universal nos presenta a los diferentes pueblos pasando por similares fases socioeconómicas a las que corresponden procesos ideológicos y políticos paralelos. La base material permite etiquetar a la sociedad antigua como «esclavista» y a la medieval como «feudal», dados los modos de producción que en ellas imperaron; la revolución francesa instauró un nuevo orden social, cuyos protagonistas fueron los burgueses, con el capitalismo como estructura económica; durante la era capitalista emerge, como clase antagónica de la burguesía, el proletariado obrero y, como sistema opuesto al capitalismo, el comunismo. En este punto, los proletarios, con el materialismo dialéctico como ideología, ponen en marcha la revolución con vistas a lograr la instauración del comunismo, sociedad sin clases, como meta final de la historia. De esta manera, en la concepción del materialismo histórico se dan la mano una visión del pasado, una explicación del presente y un proyecto de futuro. La historia, definida por etapas que son las épocas de la explotación del hombre por el hombre, de la lucha de clases, conduce a explicar un presente de miseria y sujección; el capitalismo no puede ser el punto de llegada de toda la evolución humana, sino una fase más que debe ser destruida como las anteriores, para conducir a la plenitud que será una sociedad sin clases —sin ex-

---

[277] K. MARX y F. ENGELS, *Manifiesto del partido comunista*, Progreso, Moscú, 1978, página 30. En esta obra aparece una exposición relativamente completa de la forma en que veían el desarrollo histórico de la humanidad. Aunque el materialismo histórico puede rastrearse en todas sus obras, podemos afirmar que la primera formulación del mismo como teoría se encuentra en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), aunque de forma escueta y deslabazada. Será en *La ideología alemana* (1845-46, pero publicada en 1936) donde nos encontremos con las primeras formulaciones extensas y coherentes del materialismo histórico y de su concepción de la historia. En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852) nos muestra un caso concreto de explicación de la ciencia de la historia; cfr. al respecto el magnífico análisis de Corina YTURBE en *La explicación de la historia*, UNAM, México, 1985, pp. 57-85.

[278] «Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos», K. MARX y F. ENGELS, *Ideología alemana* (trad. de W. Roces), Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 40. Sobre el desarrollo marxista de la concepción de la historia en esta obra, cfr. el trabajo de C. YTURBE, *op. cit.*, pp. 15-55.

plotación—; el pasado explica el presente, como ocurre en toda visión de la historia, pero no lo legitima; además, conduce a la acción, a la destrucción revolucionaria del orden social establecido —el capitalismo— para dar paso a una etapa definitiva en la que toda explotación será abolida —el socialismo.

Así pues, el materialismo histórico contiene una concepción de la historia que nos muestra la evolución humana a través de unas etapas de progreso que no son definidas fundamentalmente por el grado de desarrollo de la producción, sino por la naturaleza de las relaciones que se establecen entre los hombres que participan en el proceso productivo. Términos como esclavismo, feudalismo o capitalismo —o como socialismo, en la proyección hacia el futuro— no se refieren al caracter predominantemente agrario o industrial de la producción, a que esté destinada a la subsistencia familiar o al mercado, sino al tipo de relación que existe entre amo y esclavo, señor y vasallo, empresario capitalista y obrero asalariado —o a la relación de igual a igual entre hombres libres en una sociedad que habrá eliminado la explotación, en el caso del socialismo. Según esto, no puede considerarse la interpretación marxista de la historia como un economicismo[279], a pesar del protagonismo del factor económico en su planteamiento; detrás de una terminología económica se esconde el verdadero planteamiento sociológico, ético y político. En la medida en que lo que más importa al hombre son los hombres, lo que ante todo cuenta es la modificación de las relaciones de producción, esto es, la abolición de toda forma de explotación; el capitalismo debe ser destruido porque es una forma de esclavitud, independientemente de que su destrucción dé paso a una fase acelerada de crecimiento económico.

En vez de hablarse de progreso, se habla de evolución[280] a lo largo de un proceso histórico que se desarrolla en las sociedades antagónicas en forma de lucha de intereses y de clases sociales, pugnando unos por mantener privilegios y otros por conquistar derechos. Y el motor de la historia no depende ya del perfeccionamiento consecutivo de la racionalidad humana, ni de la dialéctica interna de un espíritu absoluto, sino de la revolución a que da lugar la lucha de clases; de esta manera, el proletariado pasa a desempeñar el papel de protagonista del acontecer político-social, convirtiéndose en el depositario de la verdadera conciencia de las leyes por las que la historia se rige y quien marcha a la vanguardia en la lucha en pro de la liberación del estado de explotación a que la burguesía, clase dominante, le tiene sometido. ¿Es acaso el proletariado el verdadero sujeto de la historia en la concepción marxista? Esto nos sitúa ante la clásica pregunta de

---

[279] Cfr. J. FONTANA, *op. cit.*, p. 149. Aunque Marx se desplazara progresivamente de la filosofía a la política y luego a la economía como terreno central de su pensamiento; cfr. al respecto M. CRUZ, *op. cit.*, p. 105.

[280] En las palabras que Engels pronunció sobre la tumba de Marx, recordó que, lo mismo que Darwin había descubierto las leyes de la evolución en la naturaleza, Marx lo había hecho en la historia.

quién o quiénes «hacen» la historia[281]. En opinión de Schaff, Marx se hubiera reído de lo lindo de aquél que quisiera discutir su proposición de que «los hombres hacen su propia historia»[282], pero ¿significa esto que cada individuo hace la historia? Por una parte, Marx propugnaba: «Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la sociedad una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la vida social. La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más particular o más general de la vida genérica, o sea, la vida genérica una vida individual más particular o general»[283]. En sentido estricto, pues, la historia de la humanidad es la historia de los individuos libres[284], pero no podemos concluir con Marcuse que para la concepción marxista de la historia la meta sea el individuo, ni que la tendencia individualista sea fundamental a su teoría[285]. Para Marx, el «sujeto real» o «concreto» de la historia no puede identificarse con el individuo. Precisamente, la aportación de la filosofía alemana de la historia, remontándonos a Herder, es que hay un sujeto histórico denominado «humanidad» que trasciende a los individuos. Y la versión marxista añadirá en *La ideología alemana* que la forma individual de la «humanidad», del «ser hombre», de ningún modo es primaria como aparece espontáneamente ante sí misma, sino secundaria, ya que su base real está constituida, fuera de los individuos, por el conjunto objetivo e históricamente móvil de las relaciones sociales[286].

El hermanamiento entre la historia y las ciencias sociales había comenzado, y el papel de los individuos en la marcha histórica seguía relegándose a un segundo plano. En la búsqueda de una mayor relevancia del individualismo se empeñará el marxismo analítico, curioso maridaje entre la idea de un marxismo que parte de unos agentes sociales —las clases— cuyos intereses determinan su acción independientemente de los individuos que componen una clase social, y la elección racional como un planteamiento radicalmente individualista[287]. Con todo, el camino que continuaba trazándose al individuo en su discurrir histórico, estaba empedrado de predicción e inevitabilidad.

---

[281] Cfr. al respecto C. PEREYRA, «¿"Hacer" la historia?», en *Teoría de la historia*, Terra Nova, México, 1981, pp. 163-191, más desarrollado en *El sujeto de la historia*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 9-93.

[282] Cfr. A. SCHAFF, *Estructuralismo y marxismo*, Grijalbo, México, 1976, p. 191.

[283] K. MARX, *Manuscritos*, pp. 146-147.

[284] El hombre es libre si «la naturaleza es su obra y realidad», de modo que «se reconozca a sí mismo en el mundo que ha creado», cfr. *ibid.*, p. 112.

[285] Cfr. H. MARCUSE, *Razón y revolución*, *loc. cit.*, p. 278.

[286] Cfr. L. SEVE, *Marxismo y teoría de la personalidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 382.

[287] Cfr. L. PARAMIO, «Marxismo analítico», *Claves de razón práctica* 7 (1990), pp. 59-64.

CAPÍTULO QUINTO

LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA

En el capítulo anterior asistíamos al abandono de la filosofía especulativa de la historia como fruto del rechazo de las concepciones metafísicas hegelianas en materia de análisis histórico. Pero, a su vez, comprobábamos que no había una marginación absoluta de la reflexión histórica, sino un cambio de signo de la misma, experimentándose un giro hacia una nueva disciplina «nodriza» que sustituyese el primado omniabarcante de la metafísica, a saber, la sociología. Desde un punto de vista epistemológico, seguía interesando la posibilidad de una ciencia histórica y, para ello, se ensayaban metodologías que no contraviniesen las de las ciencias naturales o se enmarcaba la historia en el seno de una filosofía de la cultura o de las civilizaciones, bajo el signo de un enjuiciamiento moral. Era el comienzo de la crítica por la negación de un dogmatismo anterior, la preparación de una nueva filosofía de la historia, y si los pensadores del siglo XIX repudiaban esta denominación era por considerarla cargada de todo lo que ellos querían negar con sus concepciones.

Así, desde el punto de vista de la disciplina de que nos ocupamos, podemos seguir hablando de «filosofía de la historia», aunque los problemas que con ella se relacionan vayan cambiando de signo a lo largo de la historia del pensamiento. Como afirma Walsh: «"Filosofía de la historia" es, en realidad, el nombre de un doble grupo de problemas filosóficos; tiene una parte especulativa y una parte analítica. Y aún quienes rechazan la primera de ellas muy bien pueden (y en realidad deben) aceptar la segunda»[288]. Esta parte analítica es lo que Walsh denomina «filosofía crítica de la historia», caracterizada por el estudio de todos o algunos de los problemas de los cuatro grupos fundamentales de cuestiones que él presenta, a saber: a) La historia y otras formas

[288] W. H. WALSH, *Introducción a la filosofía de la historia* (trad. de F. M. Torner), Siglo XXI, 1978, p. 12.

de conocimiento, b) Verdad y hecho en historia, c) Objetividad histórica, y d) La explicación en historia[289]. Como vemos, se trata de un planteamiento fundamentalmente epistemológico, que atañe a la posibilidad de conocimiento de la historia —también su cientificidad—, a las condiciones que debe reunir, a su vinculación con otros conocimientos —otras ciencias, por ej., la natural o las sociales— y a la elaboración de un discurso histórico propio.

Danto sigue las mismas directrices que Walsh en lo que a la definición de la filosofía de la historia se refiere, aunque prefiere emplear la distinción «substantiva/analítica», en lugar de «especulativa/crítica»: «La expresión "filosofía de la historia" abarca dos diferentes clases de investigación. Me referiré a ellas como filosofías de la historia *substantiva* y *analítica*. La primera de ellas se encuentra conectada con la investigación histórica normal, lo que significa que los filósofos substantivos de la historia, como los historiadores, se ocupan de dar cuenta de lo que sucedió en el pasado, aunque quieren hacer algo *más* que eso. Por otro lado, la filosofía analítica de la historia no solamente está conectada con la filosofía: *es* filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía substantiva de la historia. Esta no se encuentra realmente conectada con la filosofía, no es más que la propia historia. Este libro constituye un ejercicio de filosofía analítica de la historia»[290]. En opinión de Danto, la filosofía substantiva de la historia comparte con la historia misma su interés por proporcionar una explicación del pasado, pero va más allá al pretender explicar el *conjunto* de la historia, es decir, mostrar una pauta en los acontecimientos que constituyen todo el pasado, y proyectar esa pauta sobre el futuro, manteniendo, por lo tanto, la tesis de que los acontecimientos en el futuro, o bien se repetirán, o bien completarán la pauta exhibida por los acontecimientos pertenecientes al pasado; en esto consistiría una teoría descriptiva, una explicativa sería el intento de dar cuenta de esta pauta en términos causales; en este sentido, una teoría explicativa equivale a una filosofía de la historia sólo en la medida en que se encuentra conectada con una teoría descriptiva, como sería el caso del marxismo. Será precisamente el afán profético de la filosofía substantiva de la historia lo que le haga ver a Danto que se trata de una actividad erróneamente concebida y basada en una confusión básica: suponer que podemos escribir la historia de los acontecimientos antes de que los acontecimientos mismos hayan sucedido. La forma de organizar los acontecimientos, que es esencial en la historia, no admite una proyección sobre el futuro y, en este sentido, las estructuras de acuer-

---

289 Cfr. *ibid.*, pp. 12-23. Walsh dedica la mayor parte de su libro al análisis pormenorizado de estas cuestiones.

290 A. C. DANTO, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* (trad. de E. Bustos), Paidós, Barcelona, 1989, p. 29. Se trata de una edición abreviada de *Analytical Philosophy of History* (Cambridge University Press, 1965), que opta por la publicación íntegra de tres de los capítulos del libro original.

do con las cuales se efectúan estas organizaciones, no son como teorías científicas; en parte, esto se debe al hecho de que la significación histórica está conectada con la significación no histórica y que esta última varía con los cambios en los intereses de los seres humanos. Lo que haría de la filosofía de la historia un monstruo intelectual, un «centauro» —como en cierta ocasión la denominó Burckhardt— es que no es ni historia ni ciencia, aunque se parece a una y hace afirmaciones acerca de sí misma que sólo puede hacer la otra[291]. En el mismo punto decía Burckhardt que la historia coordina, mientras la filosofía subordina, y que la filosofía de la historia es una contradicción en los términos[292]; para Danto, uno de los principales objetivos de la filosofía analítica de la historia será precisamente aclarar esta forma de coordinación histórica; el problema es considerar que dos acontecimientos que se coordinan, y que son ambos pasado para el historiador, son temporalmente distantes entre sí, esto es, fueron pasado y futuro, o presente y futuro respectivamente; explicar por qué, y si *han* de ser ambos considerados pasado para el historiador, será la primera cuestión que trate Danto en su libro: «... al discutir nuestro conocimiento del pasado, no puedo dejar de estar interesado en discutir nuestro conocimiento del futuro, si es que podemos hablar de conocimiento en ese caso. Por eso, en un cierto sentido, estaré tan interesado en la filosofía substantiva de la historia, como en la historia misma. Mantendré que nuestro conocimiento del pasado se encuentra significativamente limitado por nuestra ignorancia del futuro. La identificación de los límites es el asunto general de la filosofía, la identificación de *ese* límite la cuestión particular de la filosofía analítica de la historia tal como la concibo»[293].

Por mi parte, prefiero utilizar la distinción —apuntada por Walsh y que será consagrada por Aron— entre *filosofía especulativa de la historia* y *filosofía crítica de la historia*, por parecerme más susceptible de aplicación metodológica que la presentada por Danto. Si utilizamos la distinción que hace Danto entre filosofías de la historia *substantivas* y *analíticas* (entendiendo por las primeras aquellas que pretenden explicar el conjunto de la historia y proyectar esa pauta proféticamente sobre el futuro, mientras que las segundas se restringen a la aplicación de la filosofía a problemas específicos que surgen del conocimiento y práctica de la historia) nos encontramos con que hay algunos autores que se resisten a ser encuadrados[294]. Y esto es así porque muchos filó-

---

[291] Cfr. A. C. DANTO, *ed. cast. cit.*, pp. 29-52.

[292] Cfr. J. BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la historia del mundo* (trad. de L. Dalmore), Ateneo, 1945, p. 16.

[293] A. C. DANTO, *op. cit.*, p. 52.

[294] En este sentido, escribe Javier MUGUERZA: «Dentro del panorama de la filosofía contemporánea de la historia viene siendo usual la contraposición entre la denominada "filosofía especulativa de la historia"y la también denominada "filosofía analítica de la historia". Como es sabido, la primera se denomina así por su ambiciosa pretensión de dar razón del proceso de la historia en su totalidad y captar de ese modo su sentido, lo que evidentemente excede de las pretensiones —considerablemente más modestas— de la mayoría de los historiadores.

sofos de la historia se dedicaron al estudio crítico de los problemas sin abandonar el horizonte de una reflexión de orden superior sobre la metodología historiográfica, o incluyendo en su pensamiento las claves para que esto pudiera hacerse. En mi acepción, podríamos considerar la *filosofía analítica de la historia* como una parte de la filosofía crítica de la historia que incluye a aquellos que se dedican al estudio crítico de los problemas abandonando no sólo el afán profético —en lo que insistía Danto—, sino también la reflexión omnicomprensiva, esto es, buscando los límites que el filósofo de la historia tiene en su tratamiento de los problemas, desde una clara apuesta por la contingencia histórica y la responsabilidad ética individual frente al futuro ignoto y por hacer.

También para Aron, la filosofía tradicional de la historia termina en el sistema de Hegel, dando comienzo entonces la filosofía moderna de la historia por rechazo del hegelianismo. El filósofo de la historia deja de tener como ideal el determinar de un golpe el significado del devenir humano, como si se creyese depositario de los secretos de la providencia. Así, dice, «la filosofía crítica de la historia renuncia a esperar el sentido último de la evolución. El análisis de la conciencia histórica es a la filosofía de la historia lo que la crítica kantiana es a la metafísica dogmática»[295]. Cabe preguntarse, desde luego, en qué medida la crítica histórica llega a dembarazarse de toda metafísica, pero que esa era la intención común a Rickert, Simmel y Dilthey, entre otros, no es discutible; a sus ojos, el trabajo histórico del siglo XIX había creado una ciencia cuya existencia se les imponía, enfrentándolos a problemas comparables a los que le planteaba a Kant la física newtoniana: analizar los caracteres propios de las ciencias históricas, remontar hasta las formas, a las categorías del espíritu, extraer las consecuencias que comportan los nuevos conocimientos para la manera misma de pensar, esto es, para la filosofía; de ahí que la expresión «Crítica de la razón histórica» fuera corriente a comienzos de siglo. La tarea que se proponen no es tanto transformar la historia en una ciencia empírica, como tomar conciencia de los caracteres específicos de la investigación histórica; la crítica de la razón histórica opone las ciencias del hombre a las ciencias de la naturaleza, ayuda a las primeras a reconocer su naturaleza original, sin prescribirle la imitación de la objetividad física; esto marcará las distancias entre los sociólogos

---

La filosofía hegeliana de la historia, pero también un determinado tipo de marxismo, constituirían un buen ejemplo de ese modo de proceder. En contraste con él, la filosofía analítica de la historia se denomina así por su renuncia a especular sobre el sentido de la historia y hasta prestar directamente atención a ésta, limitándose indirectamente a examinar —a analizar, de donde viene la denominación— los presupuestos metodológicos del trabajo de los historiadores. Ahora bien, la contraposición entre filosofía especulativa y filosofía analítica de la historia responde, a mi entender, a una dicotomía insuficiente. Y la prueba mejor de semejante insuficiencia es la constatación de que hay filósofos de la historia, como Ortega o Dilthey antes de él, que no encajan en ninguna de las dos» (cfr. «La incierta aurora de la razón histórica», en *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid, 1990, pp. 479-480).

[295] R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris, 1969, p. 15.

franceses e ingleses, herederos de Comte y Mill —que intentarán aproximar su disciplina al modelo de la física—, y los alemanes[296]. Aron escoge cuatro sistemas alemanes para mostrarnos como conciben esta crítica histórica: Dilthey, Rickert, Simmel y Weber. Los tres primeros tratan exhaustivamente, en su opinión, las posibilidades de una filosofía crítica de la historia, mientras el último, en lugar de preguntarse cuáles son las formas que rinden cuenta del conocimiento histórico en su conjunto, busca circunscribir los límites de la objetividad histórica[297].

Para este recorrido relámpago que venimos realizando, he elegido a Dilthey —quien será expuesto junto a Weber— como representante del primer grupo mencionado por Aron. En definitiva, los cuatro pensadores mencionados encarnan una postura antipositivista, diversificada y heterogénea, que, una vez iniciada por Droysen[298] pasó a ser conocida como tendencia *hermenéutica;* a ella pertenecería también Windelband, el otro representante de un genuino «historicismo» según mi interpretación. Todos estos pensadores rechazan el monismo metodológico del positivismo y rehúsan tomar el patrón establecido por las ciencias naturales exactas como ideal regulador, único y supremo, de la comprensión racional de la realidad. Muchos de ellos acentúan el contraste entre las ciencias que, al modo de la física, la química o la fisiología, aspiran a generalizaciones sobre fenómenos reproducibles y predecibles, y las ciencias que, como la historia, buscan comprender las peculiaridades individuales y únicas de sus objetos. En este sentido, Windelband dispuso los términos «nomotético» para calificar las ciencias que persiguen leyes e «idiográfico» para calificar el estudio descriptivo de lo individual[299]. Por otra parte, hay un elemento importante que hará de la reflexión filosófica sobre la historia algo diferente a partir del siglo XIX: la influencia de la crítica filológica en los estu-

---

[296] Cfr. *ibid.*, pp. 15-17.

[297] Cfr. R. ARON, *ibid.*, pp. 17-19. Para Aron, los tres sistemas de Dilthey, Rickert y Simmel representan tres maneras concebibles de resolver el mismo problema. Para fundamentar la originalidad de la ciencia histórica —o de las ciencias morales— y de la crítica que le corresponde, «se puede partir bien de lo real, bien del espíritu, bien de una comparación de lo real y de la ciencia»; más explícitamente, o bien son los caracteres propios de la realidad histórica los que imponen métodos específicos, o bien es la dirección de la curiosidad la que explica la estructura lógica de la historia, o bien finalmente se rehúsa a uno u otro punto de partida y se limita uno a oponer sin cesar la historia real y la historia-ciencia, a mostrar el desfase entre el devenir interno y el relato de los acontecimientos; en su opinión, Dilthey ha elegido la primera solución, Rickert la segunda y Simmel la tercera.

[298] J. G. DROYSEN nos ha legado en su *Historik. Vorlesungen über Enzyclopädie und Metodologie der Geschichte* (ed. por R. Hübner, München, 1977) una exposición que se ha convertido en clásica sobre el método y teoría del saber histórico. Sobre la metodología histórica de Droysen, cfr. E. LLEDÓ, *Lenguaje e historia*, Ariel, Madrid, 1978, pp. 159-169. Sobre historia y hermenéutica, cfr. J. M.G. GÓMEZ-HERAS, *Historia y razón*, Alhambra, Madrid, 1985, pp. 35-42.

[299] Puede encontrarse la distinción en cuestión en W. WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1984. Sobre la tarea de la filosofía de la historia para este autor, cfr. «Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung», Fragment aus dem Nachlass von W. Windelband, *Kantstudien*, Ergänzungsheft 38, Berlin, 1916.

dios históricos[300], que se convirtió en el caballo de batalla de los que se denominaban historiadores, frente a los que se consideraban filósofos de la historia; esta crítica le servirá a Ranke —a quien dedicamos el primer apartado de este capítulo—, por ejemplo, para oponerse tanto a las sistematizaciones filosóficas del idealismo alemán, como al positivismo comtiano, haciendo que su trabajo consistiera en comprobar los hechos «tal y como realmente habían sido», mediante el empleo del método crítico de estos, pero rechazando la segunda etapa que proponían los positivistas y que consistía en descubrir a partir de esos hechos leyes generales; desde el punto de vista de Ranke, la historia, como conocimiento de hechos individuales, debía separase, en cuanto estudio autónomo, de la ciencia entendida como conocimiento de leyes generales, y de la filosofía como interpretación fundamentada en las mismas.

1. Ranke y la escuela histórico-filológica: el valor de los documentos históricos

Conforme avanza la historiografía asistimos a un paulatino desplazamiento en el historiador de su centro de interés del mero presente al pasado, que cada vez le queda más lejano: presiente la necesidad de remontarse a los orígenes y al desarrollo de los acontecimientos más remotos para poder entender y explicar su historia contemporánea, en una especie de intento por devanar la madeja de un *continuum* que debe reconstruirse al hilo de la razón. Los historiadores de la Edad Media son los verdaderos compiladores de documentos históricos —al menos de los salvados de guerras y quemas—, en el Renacimiento se multiplicarán los estudios acerca de la antigüedad, pero será en los siglos XVII y XVIII cuando comience a ser concebible la idea de un conocimiento mediato, esto es, de la no coincidencia necesaria entre conocimiento y percepción, como fruto de las recientes revoluciones científicas, de forma que el problema de la justificación de la historia del pasado se plantea necesariamente en términos diferentes. Se trata de buscar una vía para llegar al conocimiento de hechos o de teorías acaecidos y mantenidas hace siglos, sirviéndose de las huellas e indicios que dichos acontecimientos han dejado y que subsisten en el presente bajo las formas de monumentos y documentos. Con ese fin, en el desarrollo historiográfico se comienzan a elaborar técnicas y métodos que permitan ese acceso, surgiendo a su vez la necesidad de un discurso que justifique la validez de dichas técnicas y métodos, aplicados a documentos y monumentos, y que consienten la aprehensión

---

[300] Este cambio en el mirar histórico se operó ya de forma paralela a la gestación del sistema hegeliano. B.G. Niebuhr lo explicaba diciendo que la historia de la ilustración apuntaba a la aplicación de principios filosóficos y procedía *more geometrico*, mientras que la moderna historia estudiaba el legado del pasado *more philologico;* cfr. J. Vogt, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Guadarrama, 1974, p. 20.

del pasado[301]. En todo caso, se ha abandonado la creencia de que la presencia del historiador garantice la objetividad de lo relatado; más bien al contrario, se piensa que la distancia temporal habrá de contribuir a un desapasionamiento beneficioso para que los estudiosos del pasado puedan juzgar y conocer la verdad.

El centro de gravedad del historiador, pues, se irá desplazando hacia la investigación, tarea que, según Pomian, se institucionaliza a partir del siglo XVII. Y este cambio provocará a su vez que la investigación se vaya ubicando bajo los auspicios de la razón, puesto que el estudio crítico de los documentos y monumentos no desemboca en un mero relato de los acontecimientos, sino en una evaluación crítica de los mismos[302]. La tarea del historiador habrá de ser desde este momento la de relacionar acontecimientos de un pasado que se presenta necesariamente de forma incompleta y fragmentaria, a través de unos restos que deberá descifrar, conocer, comprender e investigar. Tal y como escribía Collingwood, el historiador no es un testigo ocular de los hechos que desea conocer, no conoce el pasado por simple creencia en lo que dice un testigo que vio los hechos en cuestión y que ha dejado un registro de su prueba, sino que «cuando un hombre piensa históricamente, tiene ante sí ciertos documentos o reliquias del pasado, siendo su tarea descubrir qué pasado fue ese que dejó tras de sí esas reliquias»[303].

Ahora bien, aunque a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII se desarrollara una gran preocupación por la cuestión teórica de la crítica de los documentos, no será sino en el XIX cuando pueda empezar a hablarse de los orígenes de la historia considerada como auténtica ciencia[304]. Tal y como afirma Marrou[305], fue en este siglo cuando el rigor de los métodos críticos puestos a punto por los grandes eruditos de las dos centurias anteriores se extendió del dominio de las ciencias auxiliares (numismática, paleografía,etc.) a la construción misma de la

---

[301] Esta tesis es ampliamente defendida por K. POMIAN en «L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire», *Annales. Economies, Societés, Civilisations*, XXX, 5 (1975), y en *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984. Cfr. al respecto J. LOZANO, *op. cit.*, pp. 40-41.

[302] Esto es lo que HEGEL dio en llamar «historia crítica», una especie dentro de la historia reflexiva; sobre este modo de historia dice Hegel que «debemos citarlo porque constituye la manera como en Alemania, en nuestro tiempo, es tratada la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su verdad y del crédito que merecen. La historia romana de Niebuhr está escrita de esta manera. El presente, que en esto hay, y lo extraordinario, que debe haber, consisten en la sagacidad del escritor, que extrae algo de las narraciones; no consisten empero, en las cosas mismas. El escritor se basa en todas las circunstancias para sacar sus consecuencias acerca del crédito merecido» (*Lecciones*, p. 159).

[303] Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 272.

[304] Cfr. W. H. WALSH, *Introducción a la filosofía de la historia* (trad. de F. M. Torner), Siglo XXI, 1978, p. 5: «... la historia tal como hoy la conocemos, como una rama desarrollada del saber con sus métodos y sus normas propios, es cosa relativamente nueva; en realidad, apenas sí existió antes del siglo XIX».

[305] Cfr. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Seuil, Paris, 1975, p. 27. Para un desarrollo pormenorizado de la revolución documentaria del siglo XIX, cfr. E. H. CARR, *¿Qué es historia?* (trad. de J. Romero Maura), Ariel, Madrid, 1984, cap. I «El historiador y los hechos» (pp. 9-40), y J. LOZANO, *op. cit.*, pp. 79-84.

historia: *strictore sensu* nuestra tradición no ha sido definitivamente inaugurada sino por B.G. Niebuhr (1776-1831) y, sobre todo, por Leopold von Ranke (1795-1885). De este modo, se operó un cambio sustancial en el mirar histórico, pues mientras la historia de la Ilustración apuntaba a la aplicación de principios filosóficos y procedía *more geometrico*, la nueva historia se dedicará a estudiar el legado del pasado *more philologico*, proceso metodológico iniciado por Niebuhr y del que Ranke llegaría a ser la figura más representativa[306].

En el prólogo a su *Historia de los pueblos romano-germánicos* (1824) afirmaba Ranke que, aunque la historia tiene la misión de juzgar el pasado y de instruir el presente en beneficio del porvenir, su libro no aspiraba a tanto, sino que se contentaba con «mostrar las cosas tal y como sucedieron»[307]. Esta expresión (considerada demasiado ingenua por Simmel, entre otros) ha sido profusamente citada, subrayando su pretensión de objetividad histórica, como si fuera posible negar la intervención subjetiva del observador, idealizándolo hasta tal punto que pueda limitarse a recibir pasivamente la información que le proporciona un dato y transmitirle así la verdad de un hecho. Un hecho. El siglo XIX fue una gran época para los hechos, y los positivistas, ansiosos por consolidar su defensa de la historia como ciencia, contribuyeron a este culto de los hechos. La historia, pues, desde esta perspectiva, consiste en un cuerpo de hechos verificados, y los hechos los encuentra el historiador en los documentos. Junto al culto de los hechos, el fetichismo de los documentos, tal y como afirma Carr: «El fetichismo decimonónico de los hechos venía completado y justificado por un fetichismo de los documentos. Los documentos eran, en el templo de los hechos, el Arca de la Alianza. El historiador devoto llegaba ante ellos con la frente humillada, y hablaba de ellos en tono reverente. Si los documentos lo dicen, será verdad...»[308].

Así pues, la revolución experimentada en el método histórico y asociada al nombre de Ranke se apoyaba en el intento por hacer la historia más objetiva, más científica, por medio de la utilización de

---

[306] Cfr. I. VOGT, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Guadarrama, Madrid, 1974, p. 20. Meinecke puso de relieve en el discurso conmemorativo «Leopold von Ranke» que pronunció el 23 de enero de 1936 en la Academia de Ciencias Prusiana el método crítico del autor de los *Pueblos romano-germánicos*, expuesto en el apéndice a dicha obra («Zur Kritik neuerer Geschitsschreiber») y convertido en método escolar, aunque hubiera aprendido de Niebuhr lo esencial; cfr. F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, F.C.E., Madrid, 1983, p. 499.

[307] «Wie es eigentlich gewesen» se convertirá desde entonces en una fórmula mágica, en el estandarte bajo cuya égida se lanzaron al combate tres generaciones de historiadores alemanes, británicos e incluso franceses, cfr. al respecto E. H. CARR, *op.cit.*, p. 11. Negro Pavón resume en su introducción a *Sobre las épocas de la historia moderna* de Ranke el significado de esta expresión: «primero, una consigna, atenerse a los hechos mismos; en segundo lugar, una técnica metódica relativa a la documentación que, inexorablemente, debe servir de punto de partida para la retrodicción; tercero, una interpretación del hecho individual; cuarto, la determinación de los nexos que hacen posible la comprensión del hecho en sí» (Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 39).

[308] E. H. CARR, *op. cit.*, p. 21.

documentos oficiales. Los historiadores comenzaron entonces a elaborar técnicas sofisticadas para verificar la fiabilidad de esos documentos, sistemas para organizar el material de investigación[309]. Fue el descubrimiento y la proliferación de documentos lo que hizo creer al historiador que en la autenticidad documental estaba contenida la verdad y que podía hacerse historia con la mera recolección de datos en los archivos[310].

Desde el punto de vista que nos interesa, quiero subrayar que la fórmula «wie es eigentlich gewesen», a pesar de su aparente modestia, puede resumir también el programa de historiografía científica de Ranke y sus seguidores: el conocimiento de los hechos tenía que prescindir de toda especulación filosófica[311]. Ranke rechaza la incursión de la filosofía en la historia, quizá no tanto porque no reconociera el derecho de existencia de la filosofía de la historia, sino porque la consideraba como un modo de conocimiento no científico. En su opinión el camino del conocimiento histórico va de lo singular a lo general, y para llegar a aprehender lo general es necesario primero conocer «las cosas tal como sucedieron» y no partir de ideas *a priori* o reglas abstractas[312]. Pero este programa de objetividad histórica no puede llevarse a cabo sin la «enajenación» del historiador, quien para abrirse a lo real tiene que «salir de sí mismo», abandonar sus intereses y pasiones a fin de poder ver la realidad histórica «tal como era». Esta pérdida de identidad del historiador es justamente lo que ya en su día le reprochó Simmel: «Cuando Ranke expresa el deseo de extinguir su yo para ver las cosas tal como han sido en sí, el cumplimiento de este deseo suprimiría justamente el resultado que él espera. Después de extinguirse el yo no quedaría nada que permitiera comprender el no-yo, y no sólo porque el yo es el vehículo de toda representación en general —pues Ranke mismo había concretado hasta allí su expresión—, sino porque también los contenidos particulares, accesibles únicamente por medio de la vivencia personal, inseparables del yo individualmente diferen-

---

309 Según P. BURKE, *Sociologia e storia* (1972), este fenómeno puede resumirse en la fórmula: «un sitio para cada hecho y un hecho para cada sitio», cfr. J. LOZANO, *op. cit.*, p. 82.

310 Cfr. F. BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1968, p. 66 (este libro es en realidad la traducción de la segunda parte, la más extensa, de *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1953). Cfr. asimismo, L. FEBVRE, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970.

311 «Los hechos de la historia eran por sí mismos una prueba del hecho supremo de que existía un progreso benéfico, y al parecer infinito, hacia cosas más elevadas. Era aquélla la edad de la inocencia, y los historiadores se paseaban por el Jardín del Edén sin un retazo de filosofía con que cubrirse, desnudos y sin avergonzarse ante el dios de la historia». E. H. CARR, *op. cit.*, p. 27.

312 Cfr. J. VOGT, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee* (trad. J. Pérez Corral), Guadarrama, Madrid, 1974, p. 22: «De 1831, año de la muerte de Hegel, procede el recién descubierto manuscrito de Ranke *La idea de historia universal*, en el cual se declara contra la construcción arbitraria y apresurada de las ideas o lo universal, postulando en lugar de esto la necesidad de llegar a lo general, al universo, a partir de lo individual. Esto supone la unión de intuición y conceptualidad y va en contra tanto de la mera investigación de los hechos como de la especulación filosófica».

ciado, son la materia imprescindible para toda comprensión de los demás»[313].

Según la interpretación que hace Carr[314] —y con la que simpatizamos bastante— en alguna parte de esta metodología histórica había un error, y el error era la fe en esa incansable e interminable acumulación de hechos rigurosos vistos como fundamento de la historia, la convicción de que los datos hablan por sí solos, cuando es obvio que los datos, hayan sido encontrados en documentos o no, tienen que ser elaborados por el historiador antes de que él pueda hacer algún uso de ellos, siendo este uso mismo un proceso de elaboración. Más aún, para que un objeto se convierta en documento es necesario en primer lugar un historiador que le otorgue ese estatuto[315]. Ni los datos ni los hechos pueden hablar por sí mismos, sino únicamente cuando el historiador apela a ellos; él es quien decide a qué hechos se da paso, y en que orden y contexto hacerlo. Los datos y documentos son esenciales para el historiador, pero hay que guardarse de convertirlos en fetiches.

De Alemania salió en los dos últimos decenios del siglo XIX el primer desafío a la doctrina de la primacía y la autonomía de los hechos en la historia, siendo W. Dilthey (1833-1911) el principal representante de este movimiento de reacción antifáctica[316], pero con el nuevo siglo pasó a Italia la antorcha, donde B. Croce (1866-1952) empezaba a abogar por una filosofía de la historia —que debía mucho a los maestros alemanes— que podría resumirse en la siguiente afirmación: «toda historia es historia contemporánea»[317]; esto es, la historia consiste esencialmente en ver el pasado por los ojos del presente y a la luz de los problemas de ahora, siendo la tarea primordial del historiador no recoger datos sino valorar y seleccionar qué merece la pena ser recogido. Croce ejerció un gran influjo sobre el filósofo e historiador británico R.G. Collingwood (1889-1943), uno de los pocos pensadores que han realizado en este siglo una aportación seria a la filosofía de la historia con sus escritos recopilados tras su muerte en el volumen titulado *La idea de la historia* (1945). Dejo para más adelante la enumeración de las lagunas de su teoría, ahora sólo quiero resumir su intención respecto al tema que nos ocupa; según Collingwood, la filosofía de la historia no se ocupa del pasado en sí ni de la opinión que de él se forma el historiador, sino de ambas cosas relacionadas entre

---

313 G. SIMMEL, *Problemas de filosofía de la historia* (trad. de Elsa Tabernig), Nova, Buenos Aires, 1950, p. 72.

314 Cfr. E. H. CARR, *op. cit.*, p. 21 y ss.

315 Cfr. J. C. BERMEJO, *El final de la historia*, Akal, Madrid, 1987, p. 97.

316 Un siglo antes había pretendido otro pensador alemán, J. J. WINCKELMANN (1717-1768), con su obra *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), revivir las culturas del pasado a base de todos sus monumentos, entre los que se incluía tanto los documentos escritos como los objetos propiamente dichos.

317 Este es el contexto de este aforismo tan citado: «Los requisitos prácticos subyacentes a todo juicio histórico dan a la historia toda el carácter de "historia contemporánea", porque, por remotos temporalmente que nos parezcan los acontecimientos así catalogados, la historia se refiere en realidad a las necesidades presentes y a las situaciones presentes en que vibran dichos acontecimientos», B. CROCE, *La historia como hazaña de la libertad*, F.C.E., México.

sí; la reconstitución del pasado en la mente del historiador se apoya en la evidencia empírica, pero no es de suyo un proceso empírico ni puede consistir en una mera enumeración de datos, pues es precisamente la selección[318] y la interpretación de los hechos lo que les confiere un carácter histórico[319].

Naturalmente, los peligros de esta nueva concepción son los de caer en un subjetivismo en el que cada historiador pueda hacer de su capa un sayo. De ahí que la misión fundamental del filósofo de la historia sea intentar restablecer el equilibrio en esa lucha sin cuartel que parece enfrentar desde tiempo inmemorial a historiadores y filósofos. Una vez admitido que sin teoría no hay historia, sino mera acumulación de datos, hay que dar un paso más y afirmar que de esto se deduce que los hechos de la historia nunca nos llegan en estado "puro", sino siempre a través del tamiz de la mente que los recoge; de ahí que el primer interés del estudioso de un libro de historia deba ser la figura del historiador mismo y sólo después los datos que dicho libro contiene. Cada historiador es deudor de su propio presente y sólo una recreación imaginativa de su momento histórico puede ayudarnos a comprender la selección e interpretación de los documentos que nos trasmite[320]. Esta sería en gran medida la visión de Collingwood, pero no nos conviene tampoco perder de vista que un excesivo énfasis puesto en el papel del historiador como hacedor de la historia tiende, llevado a sus lógicas consecuencias, a descartar toda historia objetiva y, en última instancia, a sumirnos en el escepticismo más absoluto, o, al menos, a suscribir una concepción meramente pragmática de la historia, en la que los hechos no son nada y la interpretación lo es todo. Ciertas dosis de objetividad e imparcialidad son deseables si quiere dotarse de algún estatuto científico al hacer histórico[321].

En nuestros días hemos presenciado un nuevo «proceso al documento» como una de las características más importantes de la disciplina histórica, según señala M. Foucault en su *Arqueología del saber:* «La historia ha cambiado de posición frente al documento: como objetivo principal se impone no el de interpretarlo, no el de determinar si dice la verdad y cuál sea su valor expresivo, sino la de trabajarlo desde el interior y de elaborarlo: lo organiza, lo selecciona, lo distribuye, lo ordena, lo subdivide en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, individualiza los elementos, define las unidades, describe las relaciones»[322]. Está claro que de esta manera se abandona la idea de un documento como materia inerte, a la vez que desaparecen los peligros de una interpretación subjetiva —en realidad

---

[318] En el concepto de «selección» ha insistido W. H. Walsh; cfr. *op. cit.*, p. 117.

[319] «La historia es la experiencia del historiador. Nadie la "hace" como no sea el historiador: el único modo de hacer historia es escribirla», M. Oakeshott, *Experience and its Modes* (1933), p. 99, citado por E. H. Carr, *op. cit.*, p. 30.

[320] Cfr. E. H. Carr, *op. cit.*, p. 30 y ss.

[321] Acerca de si puede ser objetiva la historia y en qué consiste dicha objetividad, cfr. W. H. Walsh, *op. cit.*, pp. 16-20 y 111-141.

[322] M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1984, pp. 9-10.

no se interpreta—, pero aparece la duda de si lo que se está haciendo al margen de la memoria es historia o arquitectura[323]. Si diacronía y sincronía, génesis y estructura se confunden, no nos queda del discurso histórico sino la forma del discurso y sus condiciones de posibilidad.

2. Dilthey, el historicismo y la «Crítica de la razón histórica»

Como es bien sabido, el término «historicismo» se ha mostrado harto polisémico. Suelen distinguirse tres acepciones fundamentales. En primer lugar, denotaría el entramado de convenciones y normas conforme a las que se verifica un tratamiento científico de la historia. Pero también viene a designar una posición filosófica que sostiene un relativismo histórico tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la moral. Y, por último, siguiendo por ejemplo a E. Troeltsch, se contrapone al naturalismo en cuanto concepción que sólo admite modelos matemáticos y el examen empírico[324]. Sin embargo, aquí sólo nos interesa considerar el sentido que se ve indisolublemente asociado al nombre de Wilhelm Dilthey y a su proyecto de fundamentar una *Crítica de la razón histórica*. «¿Qué clase de mundo quiere acotar Dilthey cuando habla de "razón histórica"? —se pregunta E. Imaz. Sencillamente, el que se refleja en las ciencias del espíritu. No, por lo tanto, la naturaleza, pero tampoco el mundo moral en el sentido estricto de Kant. Las ciencias del espíritu son conocidas en nuestra tradición con el nombre de ciencias morales y políticas, o con el de estudios de humanidades, y en la tradición escolar forman todo el grupo de la "filosofía moral" frente a la "filosofía natural". En esta razón histórica está también incluída la razón práctica de Kant, pero como una de sus partes y, sobre todo, no se trata ya de un *factum*, sino de un *faciendum*, de un devenir»[325]. Estrictamente, no se trata de constituir una nueva «filosofía de la historia», para contraponerla a la hegeliana, aunque no deje de compartir una pretensión similar por descubrir el sentido más profundo de la evolución humana en su totalidad. El historicismo se postula, frente al conjunto de las ciencias histórico-sociales de reciente constitución, los mismos interrogantes que se formulara Kant ante la física newtoniana: ¿acaso existe la posibilidad de hacer

---

[323] M. Foucault escribe: «... la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a "memorizar" los *monumentos* del pasado, a transformarlos en *documentos* y a hacer hablar a aquellas trazas que, en sí mismas, no son en absoluto verbales, o dicen tácitamente cosas diferentes de las que dicen explícitamente; hoy, en cambio, la historia es la que transforma los *documentos* en *monumentos*, y hace que, allí donde se descifraban trazas dejadas por los hombres y se descubría en negativo lo que habían sido, presenten una masa de elementos que necesita después aislar, reagrupar, hacer pertinentes, poner en relación, constituir un conjunto», *op. cit.*, p. 10.

[324] Cfr. H. Schnädelbach, *La Filosofía de la Historia después de Hegel* (trad. de E. Garzón Valdés), Alfa, Buenos Aires, 1980, pp. 21-24, y M. Cruz, *El historicismo*, Montesinos, Barcelona, 1981, p. 11.

[325] Cfr. E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, F.C.E., México, 1978, p. 80.

necesario y universalmente válido el conocimiento histórico?, ¿cómo es posible una *ciencia* de la historia?[326]

Dilthey se propone cumplimentar el proyecto kantiano y diseñar una teoría del conocimiento referida a las ciencias del espíritu, basándose en la realidad dada por la «experiencia interna»[327]. El dato básico que debe nutrir a tal epistemología será la *Erlebnis*[328] (vivencia), la «experiencia vivida». Sobre este telón de fondo mi personalidad se va formando a través del tiempo, en un proceso continuo de crecimiento de lo nuevo sobre lo viejo. La estructura categoríal de la razón kantiana ha ignorado el papel de la *historicidad*. En el Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey critica con vehemencia el intelectualismo que ha caracterizado a todas las teorías epistemológicas anteriores a él: «Si excluimos unos pocos planteamientos, que por lo demás no han alcanzado un desarrollo científico, como los de Herder y Wilhelm von Humboldt, podemos decir que hasta hoy la teoría del conocimiento, tanto la empirista como la kantiana, explica la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosas perteneciente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como actividad mental»[329]. Su filosofía del co-

---

[326] R. Aron descubre un cierto kantismo en Dilthey, tanto por su posición crítica —definida por la negación de un dogmatismo anterior y por la preparación de una filosofía nueva—, como por este planteamiento acerca de la posibilidad del conocimiento histórico; cfr. *La philosophie critique de l'histoire*, *loc cit.*, p. 23.

[327] Dilthey precisa este concepto gracias a la noción de «intencionalidad» que toma prestada de Husserl y que él denominará «actitud». Al parecer, la lectura de *Las investigaciones lógicas* de Husserl causaron una gran impresión en Dilthey; ante todo, vio en este libro la realización de una teoría descriptiva del conocimiento, tal como él deseaba construirla hacía tiempo, de forma que se propuso utilizar en sus análisis algunos resultados de Husserl, por ejemplo, la presencia de un elemento representativo en todo estado de conciencia es más fácil de demostrar con la ayuda de la idea de intencionalidad (Dilthey emplea el término de *Verhalten*, que corresponde, según los casos, a la intencionalidad o a la *noesis*, pues no establece la distinción entre esos términos, lo mismo que no la lleva a cabo entre *noema* y objetos exteriores); la reciprocidad de la intuición y del concepto está confirmada por la fórmula de la *Erfüllung;* la asimilación del proceso del conocimiento a un proceso susceptible de ser descrito en términos psicológicos, se prestaba a una trasposición del vocabulario fenomenológico. Sin embargo, la diferencia de fondo entre ambas filosofías es tanta, que la oposición debía manifestarse en seguida; Dilthey no puede aceptar una concepción que no defienda el primado de la vida, y Husserl, si bien parte de ella en sus reflexiones, es para iniciar el ascenso hacia la filosofía, hacia el pensamiento, sirviéndose de la *epojé;* mientras que en Dilthey, al contrario, el movimiento de la vida a la filosofía es histórico, se desarrolla históricamente, y sus resultados no escapan tampoco a la evolución; para Dilthey no puede conocerse la vida más que por la comprensión, es decir, históricamente; sólo puede ser supra-histórica una teoría del conocimiento. Sobre Husserl y Dilthey cfr. R. Aron, *op. cit.*, pp. 294-295.

[328] El autor de la «Aurora de la razón histórica» escribe a este respecto: «Hacia 1860, Dilthey, el más grande pensador que ha tenido la segunda mitad del siglo XIX, hizo el descubrimiento de una nueva realidad: la vida humana. Es sobremanera cómico que realidad tan próxima al hombre y tan importante para él haya tardado tanto en ser descubierta y que fuese descubierta un cierto día y a una cierta hora, como el fonógrafo o la aspirina» (cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, vol. XII, p. 326).

[329] Cfr. W. Dilthey, «Prólogo al primer volumen de la «Introducción a las ciencias del espíritu», en *Crítica de la razón histórica* (edición de Hans-Ulrich Lessing; trad. y pról. de Carlos Moya), Península, Barcelona, 1986, pp. 39-40.

nocer pretende abarcar al hombre en su totalidad y para ello se traza el siguiente programa metodológico: «acerco cada elemento del actual pensamiento científico, abstracto, a la totalidad de la naturaleza humana, tal como la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia, y busco la conexión entre ambos. Y así resulta que los principales elementos de nuestra realidad, como la unidad de la vida personal, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, pueden todos explicarse a partir de esta totalidad de la naturaleza humana, en la que el querer, sentir y representar no constituyen más que aspectos distintos de su proceso real de vida. Las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía no podrá responderlas el supuesto de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognitiva, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser»[330].

Como vemos, Dilthey se rebela contra la concepción «aséptica» e intelectualista del sujeto cognoscente alumbrada por las teorías epistemológicas tradicionales, postulando una filosofía de la vida en la que se abandone la idea de un sujeto cognoscente «puro»y ahistórico, restringido a sus facultades intelectuales. «El *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia»[331]. Dilthey viene a concebir al sujeto del conocimiento como una realidad histórica y psíquica, ampliando así el concepto kantiano de conciencia al tomar en cuenta los aspectos volitivos y emotivos[332]. «Si ensanchando el tema de Kant —expone Ortega— nos preguntamos cómo son posibles los principios de todas las ciencias —de las naturales y de las históricas— caeremos en la cuenta de que hace falta otra ciencia —la ciencia de los fundamentos o fundamental— que investigue cómo es de hecho la conciencia del hombre, base y clave de todo lo demás. Esa ciencia tendrá, pues, que ser por lo pronto psicología, pero una psicología ordenada a descubrir la estructura general de la conciencia, el sistema genérico de su funcionamiento: en suma la *vida* real de la conciencia»[333].

De este modo, la autobiografía se convierte en algo así como la célula originaria de la historia y las biografías de las grandes personalidades (poetas, literatos, filósofos o políticos) nos proporcionan las claves para comprender ésta o aquélla esfera de la vida cultural en una u otra fase de su desarrollo[334]. «La posibilidad —escribe Dilthey— de

---

330 Cfr. *ibid.*, p. 40.

331 Cfr. «Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico» (1800), en *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 91.

332 Cfr. SCHNÄDELBACH, *op. cit.*, p. 129.

333 Cfr. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», en *Obras completas*, ed. cit., vol. VI, pp. 193-194.

334 «El lugar de la biografía en la ciencia general de la historia corresponde al que ocupa la antropología en las ciencias teóricas de la realidad histórico-social. Por ello el progreso de la antropología y el creciente conocimiento de su posición fundamental permitirá comprender también que la captación de la realidad entera de una existencia individual, su descripción

vivir en mi propia existencia estados religiosos es para mí, como para la mayoría de los hombres, muy limitada. Pero al recorrer las cartas y escritos de Lutero, los testimonios de sus contemporáneos, las actas de las disputas religiosas y de los concilios, así como de sus relaciones oficiales, vivo un proceso religioso de tal poder eruptivo, de tal energía y tan a vida o muerte que se encuentra más allá de toda posibilidad de vivencia para un hombre de nuestros días. Sin embargo, puedo revivirlo»[335]. La *Erlebnis*, la «vivencia», es tanto aquello directamente experimentado por el sujeto cognoscente como lo «revivido» en sí. El conocimiento que el individuo tiene de sí debe verse integrado por la comprensión de los otros y de las relaciones que lo unen a ellos e incluso no puede verificarse sino mediante ese conocimiento de los demás. Ahora bien, como no cabe penetrar en lo más íntimo de la conciencia vital de otro individuo, es preciso que éstos la exterioricen, permitiendo así que sea reproducida o revivida por mí reconstruyéndola con referencia a mi propia *Erlebnis*. Sólo así puedo «comprender» esa otra intimidad[336].

La comprensión supera a la inmediatez de vivir; la objetivación de la vida en sus múltiples formas exige un examen basado en construcciones conceptuales que las ciencias del espíritu vayan elaborando y afinando progresivamente, para que se presten cada vez mejor a configurar las conexiones estructurales de las distintas formaciones del espíritu objetivo, entendiendo por tal «las múltiples formas en que la comunidad existente entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros continuo presente. Su ámbito abarca desde el estilo de vida y las formas del trato hasta el nexo de fines que la sociedad ha configurado, las costumbres, el Derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía»[337].

La *Erlebnis* es presencia, pero la presencia es un constante transcurrir y, por lo tanto, cuando se trata de aferrarla con el pensamiento, de fijarla con la atención, se destruye su esencia. No se está ya ante la constante movilidad de la vida, sino ante la rigidez estática del recuerdo; ya no se está ante la experiencia viva del presente, sino ante el despojo inerte del pasado. El tiempo parece algo inescrutable y antinómico. Nuestra vida se encuentra toda en el presente, mientras que, por otra parte, el presente transcurre continuamente. Por un lado se dice que el pasado y el futuro sólo son experimentables en el presente

---

natural en su medio histórico, representa un punto culminante de la historiografía» (cfr. «Prólogo a la «Introducción...», en *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 65). F. DUQUE escribe al respecto, en *op. cit.*, p. 63: «*Historia* será justamente el *medium* de la comprensión de sí (*Selbstbesinnung*: autognosis) de la actividad individual en su despliegue social. De ahí que la historia, en sentido estricto, sea *biografía*: una activa reacción a las fuerzas del mundo para otorgarles forma unitaria original: existencia como obra de arte *(Dasein als Kunstwerk)*».

335 Cfr. «La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales» (1910), en *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 281.

336 Cfr. *ibid.*, pp. 271 y ss.

337 Cfr. *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 275.

y, por otro, que el presente se resuelve en un dilatarse hacia el pasado y hacia el futuro. Y sólo cuando mi presente se proyecta hacia el porvenir queda orientado hacia una finalidad, es decir, hacia una posibilidad realizable mediante mi acción libre, queda esclarecido el pasado. «La mutabilidad es tan propia de los objetos que construimos en el conocimiento de la naturaleza como lo es de la vida que se percata de sí misma en sus determinaciones. Pero sólo en la vida el presente abarca la idea del pasado en el recuerdo y la del futuro en la fantasía, que se ocupa de sus posibilidades. Así, el presente está henchido de pasado y lleva en su seno al futuro»[338]. Para Dilthey, la temporalidad es una de las determinaciones categoriales contenidas en la vida que resulta fundamental para todas las demás. Pero hay otra: la categoría de significado. Esta «designa la relación de las partes de la vida con el todo. Poseemos esa conexión únicamente a través del recuerdo, en el que podemos abarcar con la mirada el curso vital ya pasado. Captamos el significado de un momento del pasado. Es significativo en la medida en que en él se estableció un compromiso para el futuro»[339]. La melodía de la vida selecciona sus notas del pasado buscando pautas para el porvenir. «Lo que establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado. La configuración de la vida que se lleva a cabo obtiene un patrón de medida mediante la estimación de lo recordado»[340]. El suceso evocado puede resultar significativo por incidir en el plan de vida posterior o justamente por oponerse a su realización; también puede cobrar relevancia una actuación individual que incide en la configuración de toda la humanidad. «En todos estos casos y en tantos otros el momento particular tiene significado por su conexión con el todo, por la relación entre pasado y futuro, entre existencia individual y humanidad»[341].

Sin embargo, se trata de una relación que nunca se completa del todo. «Habría que esperar el fin del curso vital y sólo en la hora de la muerte podría abarcarse con la mirada el todo desde el cual sería posible establecer la relación entre sus partes. Habría que esperar asimismo el fin de la historia para poseer el material completo con el que determinar su significado. Pero, por otra parte, el todo sólo nos está presente en la medida en que se torna comprensible desde las partes. La comprensión oscila siempre entre ambas perspectivas»[342]: pasado y futuro, lo parcial y la totalidad. En efecto, al igual que el pasado determina los planes del futuro, al tiempo que el porvenir condiciona la significación de lo acontecido, la totalidad[343] confiere un significado a

---

[338] Cfr. «Las categorías de la vida» (1910), en *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 226.

[339] Cfr. *ibid.*

[340] *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 227.

[341] Cfr. *ibid.*, pp. 226-227.

[342] Cfr. *ibid.*, 227.

[343] Como ha señalado M. CRUZ, *Filosofía de la historia*, p. 73: «En la propuesta diltheyana lo científico y lo vital deben complementarse. Ciencia del espíritu y filosofía de la vida constituyen dos aspectos de la búsqueda tenaz de una visión supraempírica de la *totalidad vi-*

las partes, en tanto que el sentido de dicha totalidad es engendrado *a posteriori* por dicho significado.

«La acción recíproca de los individuos —escribe Dilthey— aparece azarosa e inconexa; el nacimiento y la muerte y toda la contingencia del destino, las pasiones y el estrecho egoísmo, que tanto lugar ocupan en el primer plano del escenario de la vida; todo esto parece confirmar la opinión de los conocedores de los hombres, que sólo ven en la vida de la sociedad el juego encontrado de los intereses de los individuos bajo la influencia del azar, la opinión del historiador pragmático para el cual igualmente el curso de la historia se resuelve en el juego de las energías personales. Pero, en realidad, *la necesaria conexión final de la historia de la humanidad se realiza precisamente por medio de esa interacción de los individuos*, de sus pasiones, vanidades e intereses. El historiador pragmático y Hegel no se entienden mutuamente, pues conversan como si uno estuviera en tierra firme y el otro elevado por los aires. Sin embargo, cada uno de ellos posee una parte de la verdad. Pues todo lo que el hombre realiza en esta realidad histórico-social acontece gracias al resorte de la voluntad; pero en ésta actúa la finalidad como motivo. Su disposición general, lo que en ella es universalmente válido y rebasa la vida individual, cualquiera que sea la fórmula en que se la interprete, es el fundamento del complejo de fines que actúa a través de las voluntades. En este conjunto de fines, la actividad habitual de los hombres, que sólo se ocupa de sí misma, realiza, sin embargo, lo que es menester»[344]. ¿Acaso ésta página de la *Introducción a las ciencias del espíritu* no merece ser catalogada como perteneciente al ámbito de la filosofía de la historia? Sin embargo, quien así lo hiciere, correría el riesgo de verse reprendido por su autor, cuyas simpatías hacia semejante disciplina, por paradójico que pueda resultar, parecen manifestarse más bien escasas.

Dilthey habla con cierto desdén de esas dos ciencias que aspiran a conocer las relaciones existentes entre el hecho histórico, la ley que lo rige y las reglas que guían el propio juicio del historiador. Se está refiriendo a la sociología y a la filosofía de la historia[345]. Tales teorías ye-

---

viente y en movimiento de la historia del mundo. El estudio de la historia nos revela la naturaleza esencial del hombre, en la medida en que en ella se despliega la totalidad de la experiencia humana; de acuerdo con este planteamiento, el historiador se adentra en la vida de las generaciones pasadas reviviendo en su propio pensamiento los pensamientos y las acciones mediante los que los hombres se habían definido a sí mismos...La categoría de totalidad sirve a Dilthey para intentar reconstituir la vieja unión entre teoría y práctica, entre lógica y ética, entre lo empírico y lo trascendental, que Kant había partido en dos. Habría que decir, por tanto, a modo de resumen, que en Dilthey convergen las influencias de Kant y Hegel, teniendo la de este último un doble fondo».

[344] Cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. de Julián Marías). Alianza Universidad, Madrid, 1980, p. 106.

[345] «En cualquier punto es posible acreditar esa triple relación de toda investigación y toda ciencia particular con el conjunto de la realidad histórico-social y su conocimiento: relación con la concreta conexión causal de todos los hechos y cambios de dicha realidad, con las leyes generales que la rigen y con el sistema de valores e imperativos presente en la vinculación del hombre con el conjunto de sus tareas: ¿hay una ciencia que conozca esta *triple cone-*

rran al ver «en la descripción de lo singular mera materia prima para sus abstracciones. Esta superstición, que somete los trabajos de los historiadores a un misterioso proceso de alquimia para transmutar la materia de lo singular, hallada en ellos, en el oro puro de la abstracción, y obligar a la historia a revelar su último secreto, es tan aventurada como el sueño de un filósofo alquimista, que imaginaba arrancarle a la naturaleza su última palabra. No hay una última y simple palabra de la historia que exprese su verdadero sentido, del mismo modo que la naturaleza no tiene una palabra semejante que revelar»[346]. Esto es algo en lo que insistirá una y otra vez[347]. A su modo de ver, la filosofía de la historia se presenta como una suerte de piedra filosofal que pretende desvelar los más profundos misterios del decurso histórico. «Si se habla de una filosofía de la historia, sólo puede tratarse de una investigación histórica con propósito e instrumentos filosóficos»[348].

La misión de la filosofía de la historia se le antoja a Dilthey, no sólo imposible, sino lisa y llanamente contradictoria. No es posible «reducir el curso de la historia a la *unidad de una fórmula* o de un *principio*, como tampoco puede hacerlo la fisiología con la vida. La ciencia sólo puede aproximarse al descubrimiento de principios explicativos sencillos mediante el análisis y el manejo de una multitud de principios explicativos. La filosofía de la historia tendría que renunciar, por tanto, a sus pretensiones si quisiera servirse del método al que se halla ligado todo conocimiento efectivo del curso de la historia. Tal como es, se extenúa en busca de la cuadratura del círculo»[349]. No en vano han fracasado —en su opinión—todos los intentos anteriores de llevar a cabo una filosofía de la historia basada en especulaciones metafísicas: «De estas fórmulas que pretenden expresar el sentido de la historia no ha salido ninguna verdad fecunda. Todo es niebla metafísica»[350].

---

xión que sobrepasa las ciencias particulares, que aprehenda las relaciones existentes entre el hecho histórico, la ley y la regla que guía el juicio? Dos ciencias de arrogante título, la filosofía de la historia en Alemania y la *sociología* en Francia e Inglaterra, pretenden constituir un conocimiento de esa clase» («Prólogo a la «Introducción...», en *Crítica de la razón histórica*, ed. cit., p. 81).

[346] Cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. cit., p. 155.

[347] «Si hay algo que se oculte como un núcleo de verdad tras la esperanza de una filosofía de la historia, es esto: una investigación histórica fundada en un dominio lo más amplio posible de las ciencias particulares del espíritu. Del mismo modo que la física y la química son los medios auxiliares para el estudio de la vida orgánica, así la antropología, la ciencia jurídica y las ciencias políticas son los instrumentos del estudio del curso de la historia» (cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. cit., p. 159).

[348] *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. cit., p. 156.

[349] Cfr. *ibid.*, p. 160.

[350] Cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. cit., p. 182. Un poco más adelante añade: «Y dondequiera que aparecen ideas claras entre esas nieblas, son afirmaciones sobre la función, la estructura y la evolución histórica de los pueblos, religiones, Estados, ciencias, artes, o sobre las relaciones entre ellos en el conjunto del mundo histórico. De estas proposiciones sobre la vida de los miembros y sistemas de la humanidad se compone toda imagen más exacta por medio de la cual cualquier filosofía de la historia da a la sombra de su idea capital algo de carne y sangre» (*ibid.*, pp. 182-183).

El filósofo crítico de la historia que Dilthey es, no quiere olvidar ni por un momento que, «al revivir algo pasado, por el arte de la actualización histórica, nos sentimos instruidos como por el espectáculo de la vida misma»[351]. Contra los intentos de trazar una imagen totalizadora del decurso histórico partiendo de un principio metafísico general, Dilthey se limita a observar que «la realidad, extremadamente compleja, de la historia sólo puede conocerse mediante las ciencias que investigan las uniformidades de los hechos más sencillos en los que podemos descomponer esa realidad»[352]. Sobre él se ha escrito que, si bien rechaza todo tipo de Absoluto en el sentido filosófico más tradicional, no deja de introducir «un Dios o un Absoluto de nuevo cuño, al considerar que hay un Método, en este caso concreto el método histórico, que nos puede desvelar el enigma del mundo y de la vida, y que a la vez puede otorgar *sentido* a nuestras vidas»[353].

2. Max Weber, filósofo de la historia

No se puede hablar sin dificultad de Max Weber como «filósofo de la historia» en sentido convencional. Hasta cierto punto, incluso, resulta razonable considerar su programa teórico como incompatible con la tradición de la filosofía de la historia. Por lo que respecta, al menos, a la expresión, Weber parece haber renunciado a todo uso —siquiera oblicuo— de la misma. Mientras que su contemporáneo Simmel[354] es autor de unos *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la reflexión weberiana sobre los fundamentos del saber histórico se enmarca dentro del rótulo (intencionadamente fichteano) de *Wissenschaftslehre*. Sin embargo, parece claro que las relaciones de Weber con el campo de problemas que contemporáneamente solemos comprender bajo el

---

[351] Cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. cit., p. 155.

[352] Cfr. *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. cit., p. 159.

[353] Cfr. J. C. Bermejo, *El final de la historia*, Akal, Madrid, 1987, p. 169.

[354] Está aún por estudiar en todas sus dimensiones el sinuoso parentesco entre Weber y Simmel, autores a los que, apurando la metáfora, cabría considerar casi rigurosamente *paralelos* (pues tanta es la comunidad de dirección como infrecuentes sus puntos de contacto). En una obra clásica, Aron pudo caracterizar a ambos como representantes de una «filosofía crítica de la historia» (cfr. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, nouvelle édition, J. Vrin, Paris, 1969) cuyas implicaciones últimas distan de ser irrelevantes para el debate contemporáneo. (Cfr. por ejemplo la reivindicación de esta línea en Luc Ferry, *Philosophie politique. 2. Le système des philosophies de l'histoire*, P.U.F., Paris, 1985). Las relaciones entre Weber y Simmel vienen siendo objeto, por lo demás, de creciente atención en la historiografía alemana última, de la mano del renacimiento de los estudios simmelianos que se viene percibiendo en la actualidad. Muestras elocuentes de ello son los excelentes ensayos de Birgitta Nedelmann, «"Psychologismus" oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels»; de Johannes Weiss, «Georg Simmel, Max Weber und die "Soziologie"» o de Heinz-Jürgen Dahme, «Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie», todos ellos recogidos en la recopilación de Otthein Rammstedt, *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 11-35, 36-63 y 222-274 respectivamente.

rótulo de filosofía de la historia son más enjundiosas que las que sugieren las peculiaridades de su terminología. Por lo pronto, se diría que su teoría del racionalismo occidental ha pasado a formar parte de la visión contemporánea del mundo, muchas veces de manera irreflexiva y, algunas, de modo distorsionado. Cabe hablar, pues, de un «weberianismo intuitivo» integrado en nuestro universo de creencias más comúnmente admitido, en manera quizá tan sólo comparable a la del materialismo histórico[355]. También es indiscutible que a la obra de Weber le va asociada una cierta concepción de la historia entre cuyas consecuencias no es la menor su sentido polémico respecto de la tradición ilustrada de la filosofía de la historia. A mayor abundamiento, podríamos decir que las líneas maestras del programa weberiano serían ininteligibles sin suponer una tal polémica con respecto a la idea del desarrollo histórico derivada de la filosofía ilustrada de la historia. Si la contemporaneidad ha declarado inválida la pretensión de elaborar una filosofía de la historia, es menester contar a Weber entre los principales causantes de dicha prohibición.

Las relaciones de la obra de Weber con la historia son, en efecto, abundantes y varias. No sólo es Weber el autor de una *Römische Agrargeschichte* y una *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, sino que su obra propiamente sociológica consiste en última instancia en una nueva propuesta teórica para la elaboración y comprensión de materiales que poseen un sesgo eminentemente histórico. Cuando la sociología de nuestro tiempo ha querido ajustar cuentas con la tradición en gran parte antihistórica de la teoría social clásica, ha sido natural la referencia a Max Weber como el principal padre fundador de una teoría social que caminase de la mano de la historia[356]. El taller weberiano es un ta-

---

[355] Y ello sin necesidad de compartir opiniones según las cuales nuestro tiempo podría definirse —en sentido nada meliorativo— como una «era weberiana». Gran parte de la densa argumentación de Alasdair MACINTYRE en *After Virtue* se basa en tan capciosa premisa, si bien al precio de ensanchar con no poca violencia lo que por weberianismo quepa entender (cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, traducción castellana de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987). Como otros muchos recursos teóricos y retóricos de MacIntyre, esta protesta antiweberiana tiene mucho de eco (en ningún caso declarado) de anteriores hitos del neoaristotelismo contemporáneo. En particular, puede encontrarse parecida forma de ver las cosas en innumerables lugares de la obra de Leo Strauss, de entre los que quizá sea el más expresivo su ensayo «Filosofía política e historia» (cfr. L. STRAUSS, *Qué es filosofía política*, Guadarrama, Madrid, 1969). El *best-seller* de su aventajado discípulo Allan BLOOM, *The Closing of American Mind* abunda *ad nauseam* en el tópico, haciendo al sociólogo de Erfurt copartícipe junto con Nietzsche y Heidegger de la presente corrupción moral de la juventud (sobre todo, claro es, de la norteamericana, que es la que en definitiva importa a Bloom), con argumentos que para sí hubieran querido Anito y Meleto (cfr. A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, introducción de Saul Bellow, prólogo de Salvador Giner, Plaza & Janés, Barcelona, 1989). Aunque el diagnóstico neoaristotélico sea difícil de compartir, resulta claro que nuestro enflaquecido *Zeitgeist* se alimenta de un «weberianismo popular» innegable: la existencia de la «jaula de hierro» o la afinidad electiva entre capitalismo y ascetismo han pasado a ser elementos constitutivos de la visión contemporánea del mundo.

[356] Aunque la «sociología histórica» de nuestro tiempo sea poco o nada weberiana en su metodología y en sus contenidos más típicos, es frecuente la apelación a Weber como un ilustre precedente. Una excelente discusión del problema se hallará en el ensayo de Wolfgang MOMMSEN «Soziologische Geschichte und historische Soziologie», recogido en *Max Weber*.

ller de historiador, y las tradiciones teóricas a que adhiere —así como aquéllas que critica— se hallan centralmente presididas por patrones históricos[357]. El entero programa de una «sociología comprensiva» puede estudiarse como un intento de respuesta a las aporías en que la tradición historicista se veía envuelta en los primeros años de siglo. Así, para comprender la génesis de la *verstehende Soziologie*, resulta notablemente más fecundo acudir a los problemas suscitados por la escuela histórica del Derecho, por la *historische Nationalökonomie* y por la metodología de las ciencias históricas (así la rickertiana como la diltheyana)[358] que seguir confiando en la tradicional autocomprensión de la sociología como heredera del ideal de una «física social». Ni la Ilustración escocesa ni Comte ni Spencer abastecieron la despensa intelectual de Weber en medida comparable a las tradiciones historicista y neokantiana alemanas, y es precisamente a través de este trasfondo teórico como los problemas clásicos de la filosofía de la historia se abren paso en las preocupaciones de Weber[359]. Pero los intereses histórico-filosóficos derivados de su período de formación y de las disputas intelectuales de la época no son un mero factor ocasional de la configuración del programa teórico weberiano. La propuesta metodológica de una sociología comprensiva resulta imposible de entender sin integrarla en una constelación de preocupaciones cuyo planteamiento posee como requisito la definición de una postura clara respecto de los problemas tradicionales de la filosofía de la historia. La reflexión sobre el progreso, sobre la libertad y sobre las dimensiones universales de una racionalidad que se manifiesta en el devenir temporal ha pasado a ser asunto de una disciplina científica particular cuyos fundamentos gnoseológicos quiere Weber elucidar como parte esencial de la empresa. Y sucede que a dicha disciplina particular le cumple

---

Gesellschaft, Politik und Geschichte, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, págs. 182-207. Una inteligente evaluación del interés de Weber para la sociología histórica la ha realizado entre nosotros Santos JULIÁ (cfr. su *Historia social/sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 19-20 y 58-63).

[357] Institucionalmente, Max Weber fue profesor ordinario de «Nationalökonomie», disciplina que a la sazón se debatía aún con los coletazos del *Methodenstreit* que opuso a la escuela histórica de economía con la concepción positivista. Esa enciclopédica miscelánea histórica que conocemos con el nombre de *Economía y sociedad* no era sino el segundo volumen de un *Grundriss der Sozialökonomie* de factura colectiva. Vid. sobre las características de la obra el estudio de Wolfgang SCHLUCHTER «*Wirtschaft und Gesellschaft.* Das Ende eines Mythos», en *Religion und Lebensführung. Bd. 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 597-634. El modelo de *curriculum* académico de un profesor de economía nacional se solapaba muchas veces con lo que hoy estaríamos dispuestos a esperar de un especialista en historia económica. La disertación doctoral de Weber, versó, no en balde, sobre el tema «Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter».

[358] Un buen estudio reciente de la génesis rickertiana de la metodología de Weber es el de Guy OAKES, *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1988.

[359] Vid. los caps. 2 y 3 («Max Webers universalgeschichtliches Problem» y «Der philosophische Hintergrund von Max Webers Soziologie als einer Gesellschaftsgeschichte des Okzidents») de la obra de SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1979, pp. 15-39.

ocupar el lugar dejado vacante por la tradicional visión especulativa de la historia y por sus críticas románticas e historicistas. Hay sociología comprensiva porque no puede haber ya filosofía de la historia en sentido fuerte, porque la realización de la razón en la historia es un fenómeno preñado de paradojas, de efectos perversos y de consecuencias no deseadas que impiden confiar en un saber que se haga aliado y guía del destino de los tiempos. La razón se realiza en la historia bajo la forma de la progresiva e indefinidamente creciente implantación de la *Zweckrationalität* (una razón, pues, gravemente mutilada respecto del ideal ilustrado o de su réplica hegeliana) en un «devenir histórico» inconcebible ya como proceso total. Mientras el ideal clásico desvelaba la racionalidad como la causa final y eficiente a un tiempo del acontecer histórico —colocándola, así, en su fundamento mismo y elevándola a *terminus ad quem*—, la visión weberiana descubre una razón fragmentaria como episodio contingente que *ya* se ha producido y cuyas consecuencias son imposibles de interpretar bajo el esquema de la realización de la libertad. Antes al contrario, progreso de la razón y progreso de la libertad se revelan antinómicos, aunque ello no resulte de invertir mecánicamente el esquematismo de la ilusión ilustrada, sino más bien de evaluar las meras consecuencias fácticas de un episodio histórico que obstinadamente se resiste a ocupar su lugar en el relato de la vieja filosofía de la historia.

No son infrecuentes las lecturas distorsionadoras de Weber, y menos que nunca en lo que respecta a su diagnóstico de la «historia del racionalismo occidental». Así, toda una línea de pensamiento de la que circunstancialmente se han alimentado desde el marxismo hegelianizante de Lukács hasta los actuales neoaristotelismos, pasando por las distintas generaciones de la Teoría Crítica, ha propendido en demasía a identificar apresuradamente el mensaje con el mensajero y a atribuir a Weber el papel de defensor de un fatalismo histórico oscurantista y de inductor de una ética acomodaticia y complaciente[360]. Tal distorsión interpretativa sólo es posible malentendiendo gravemente el sentido de la crítica implícita de Weber a la tradición de la filosofía de la historia. Es cierto que el término «destino» *(Schicksal)* aparece obsesivamente en la obra weberiana (con sentidos, por lo demás, bien poco unívocos), y que, *prima facie*, el corolario de su relato postilustrado de la historia de la razón es más pesimista que esperanzado. Pero en ningún caso hay en Weber nada que autorice a erigirlo en el profeta del desencanto ni en el centinela de la jaula de hierro. Para deshacer el equívoco resulta indispensable tener presentes tramos de su obra que no atañen directamente al problema de la racionalización y que, sin embargo, muestran elocuentemente cuál es el enfoque con el que Weber contempla los problemas conceptuales de la conciencia y el saber histórico. Tales aspectos se descubrirán en los escritos me-

[360] Así, por poner un ejemplo destacado, Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid, 1987.

todológicos, aunque lo fragmentario y desordenado de los mismos no sea el mejor compañero de la claridad. En dichos escritos, y muy en particular en el dedicado a la crítica de Roscher y Knies[361], se analizan las pretensiones de una ciencia histórica cortada por el patrón de las filosofías tradicionales de la historia (su *verstehende Soziologie* que tanto tiene de sociología histórica vendría a ser la construcción alternativa a dicha concepción), con el resultado de declarar la insolvencia metodólogica de toda construcción que proyecte sobre el acontecer histórico el ideal de la triunfal imposición del progreso y la libertad, y, *de igual manera*, la visión de un destino ciego sobreimpuesto a los agentes históricos. Ni la necesidad ni el libre arbitrio cuentan nada para comprender el pasado, y tampoco para dotar a los agentes de fines que quieran ser racionales. Si ello es así, conviene someter a seria revisión la idea de un «destino del capitalismo» o de un «destino de la razón». Si hay fatalidad en la historia, la hay en la trivial medida en que, *puestas* ciertas condiciones, *se siguen* con «necesidad» (i.e., con eficacia causal) ciertas consecuencias. Las condiciones de la racionalización del mundo fueron, en efecto, puestas por el desarrollo del capitalismo y la burocracia y por la concomitante aparición de una ética secular postradicional, y las consecuencias de dichos fenómenos son fácticamente determinables con el uso de la correspondiente metodología histórico-sociológica[362]. Hay, sí, algo que se deja llamar «destino» en la historia de la modernidad, si bien es un destino nada *necesario* (su génesis misma fue contingente) salvo uso metafórico de la noción de eficacia causal. La causalidad (épica o trágica) de la historia ha de investigarse presuponiendo la ausencia de un plan (divino o diabólico) de la misma. De hecho, no habríamos sido capaces de comprender lo que reputamos designio trágico de nuestro mundo sin antes habernos desembarazado de la noción misma de un destino rector de la historia. Paradójicos hados los de la razón[363].

Mas, si crucial es comprender cabalmente qué haya de entenderse por «destino» cuando dicho término aparece en Weber, no menos central es evitar equívocos a propósito de la noción de libertad. La gran

[361] Cfr. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zu Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1925. No existe traducción castellana completa de estos Ensayos, aunque sí diversas parciales, por ejemplo la de José Luis Etcheverry (*Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975), la de Salvador Giner (*La acción social. Ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1983) o la de José María García Blanco y Lioba Simón (*El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1984). Ninguno de los títulos de estos textos corresponde a los de Weber.

[362] Sobre lo nada complaciente de la sensibilidad de Weber en relación con su diagnóstico de la burocracia moderna puede verse el estudio de José María GONZÁLEZ, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Visor, Madrid, 1989.

[363] Los lugares clásicos de la exposición weberiana de la teoría de la racionalización son la «Einleitung» y la «Zwischenbetrachtung» de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vid. en castellano M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I., (trad. de José Almaraz y Julio Carabaña), Taurus, Madrid, 1984. El mejor estudio sobre el tema es el de Wolfgang Schluchter mencionado *supra* (nota 5). Del mismo autor puede verse *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.

lección de la propuesta histórico-filosófica de Weber es la de desterrar el término «libertad» de lo que fue su contexto semántico característico desde la primera Modernidad. Disipada toda ilusión de que destino y libertad celebren nupcias venturosas, los vástagos de dicha unión no parecen ya criaturas viables. Lo que primero se bautizó como teodicea y después se secularizó en «historia filosófica», en filosofía de la historia o en antropología económica, ha quedado vaciado de sentido, y ello ha sido así muy principalmente en lo que toca a la idea que al sujeto moderno le sea dado hacerse de su libertad. Disuelto el contexto en que poseía sentido oponer libertad a necesidad, no cabe ya definir aquélla en términos de la ausencia (o limitación) de ésta. Lo que libertad mienta en el lenguaje postilustrado que Weber trata de pergeñar tiene más que ver con la responsabilidad y el cálculo de los agentes que con la soberanía y el imperio de las voluntades. La libertad se ha desontologizado definitivamente, y ha pasado a designar la medida de la eficacia causal de las acciones. Con ello, no ha perdido, empero, su lugar en el lenguaje de la razón práctica (aunque difícilmente se mantenga como postulado suyo); no es posible pensar la acción racional responsable sin pensarla como una acción libre, lo que equivale a decir: al agente y sólo al agente cabe imputar las decisiones racionales implicadas por sus acciones. Del sujeto weberiano cabe hablar, por antonomasia, como del usuario de la libertad, sin que ninguno de sus usos se sustraiga a la crítica racional. La libertad de quien escoge medios (en relación con fines) es, sin embargo, distinta de quien elige fines (en relación con valores). Para dar cuenta de las acciones del primero, supondremos medios que compiten en eficacia y un agente que libremente los sopesa y sobre los que decide (la racionalidad será su principal auxilio, y al uso no inteligente de la libertad apellidaremos irracional); para describir la conducta del segundo, empero, tal proceder será insuficiente (si bien necesario: los fines han de ser adecuados a valores y dicha adecuación no es inasequible al escrutinio racional), ya que los fines compiten entre sí de manera diversa a como lo hacen los medios, a saber, en una lucha sin cuartel respecto de la cual son pertinentes decisiones últimas de índole ética[364]. La imputación de eficacia causal no implica, pues, suponer constante una misma causalidad, o, dicho de otra forma, el determinismo es una hipótesis inútil para el historiador: «Cuando en las discusiones metodológicas nos encontramos, y no raramente, con la afirmación de que "también" el hombre, en su acción (objetiva), "estaría" sometido "siempre al *mismo* nexo causal" (por tanto: legal), nos hallamos frente a una *protestatio fidei* no fundada sobre la praxis científica y mal formulada, en bene-

[364] Es cuestión difícil de decidir la del estatus de la noción de libertad en el *wertrationales Handeln* (sobre ella Weber contesta con un silencio casi wittgensteiniano). Sin embargo, parece plausible sostener la posibilidad de un reino de la elección ética en donde sí valga un concepto desontologizado de libertad de la voluntad. Simplemente, la *Willensfreiheit* ha sido invalidada como categoría de la explicación de la acción racional con arreglo a fines, y esto no prohibe el que sea supuesta en el terreno de la elección de valores, si bien bajo la forma de un concepto límite del que no cabe extraer uso explicativo alguno.

ficio del determinismo metafísico, de la cual el historiador no puede obtener ninguna consecuencia para su empresa práctica»[365]. Ello, sin embargo, no es un error más grave «que la correspondiente suposición del signo opuesto: que cualquier fe metafísica en la "libertad de la voluntad" excluye la aplicabilidad de conceptos de género y de "reglas" al comportamiento humano, y que la "libertad de la voluntad" humana está unida a una específica "incalculabilidad" o, más en general, a cualquier especie de irracionalidad "objetiva" de la acción humana. Como hemos visto, se trata justamente de lo contrario»[366].

El uso correcto de la noción de libertad en la comprensión de la historia excluye por entero, como queda dicho, mantener el concepto de libertad propio de las metafísicas de la historia, y, a mayor abundamiento, no carece de un sesgo irónico que, en el límite, haría equivalentes «libertad» y «necesidad», bien que de forma harto diversa de las síntesis especulativas de la tradición filosófica: «Cuanto más "libremente", es decir, cuanto más sobre la base de "*consideraciones* propias", no influidas por constricciones externas o por "estados emotivos" incontrolados, toma una "decisión" el actor, tanto mejor puede ser encuadrada, *ceteris paribus*, dentro de las categorías de "fin" y de "medio", y por ello tanto más precisamente puede conseguirse su análisis racional y, dado el caso, su ordenación en un esquema de acción racional, con lo que, consecuentemente, tanto mayor será el papel a desempeñar por el saber nomológico —sea del actor, sea del observador— y tanto más "determinado" estará el actor respecto a los "medios"»[367].

El agente libre se halla, pues, «teleológicamente vinculado por los medios que son necesarios para alcanzar sus fines»[368], y tal es el único esquema válido para dar cuenta cabal de su obrar. Suponer otra noción de libertad —como suponer la necesidad— constituiría una mera *protestatio fidei* que, además, distorsionaría gravemente aquello que de la historia nos es dado esperar. Ha dejado de ser la historia un juicio universal, una confirmación de la profecía y una crónica triunfal del progreso de la razón. Con ello, ni la libertad es ya la coartada del optimista ni el destino nada que valga al pesimista para serlo. La contemporaneidad ha aprendido de Max Weber que la historia es una tupida rapsodia de libertad y destino, amén de darse por enterada de algunos episodios contingentes de la misma que, de forma siempre dolorosa, *se nos han hecho* ya necesarios. Su «círculo hechizado» nos sigue rodeando porque no podríamos renunciar a sus logros, según suele suceder después de todo desencanto. No es poca cosa, sin embargo, que el lenguaje del desencanto sólo se aprenda balbuciendo el vocabulario de la responsabilidad.

---

365 M. WEBER, «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía». Cito por la traducción castellana de José María García Blanco y Lioba Simón en su recopilación *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 163. Los entrecomillados corresponden a citas de Schmoller.

366 «Roscher y Knies...», ed. García Blanco, p. 164.

367 *Ibid.*, p. 158.

368 *Ibid.*, p. 159.

Decidir sobre si a la reflexión weberiana sobre la historia le conviene o no la denominación de «filosofía de la historia» no pasa de ser una cuestión terminológica, sujeta siempre a las estipulaciones que cada cual guste de establecer. Ello vale también de la expresión «filosofía crítica de la historia», como de cualquier otra. Sin embargo, no faltan cuestiones sustantivas en el balance. Decíamos que la idea weberiana de la historia se halla incorporada a nuestra visión del mundo de forma muchas veces inconsciente y no pocas distorsionada. Incorporar reflexivamente dicha idea a las tareas del pensamiento crítico contemporáneo es una labor que queda por realizar. Si alguna noción del lugar de los problemas históricos en la filosofía es pertinente para el menester crítico, pienso que Weber no podría hallarse ausente de ese lugar. Y no debería hacerlo, en gran parte, *malgré lui*. Mirar al horizonte weberiano nos invita a colocar la reflexión sobre la historia en problemática tensión con la ética y a pensar las condiciones de la independencia de una y otra. El significado de una filosofía crítica de la historia es, como siempre ocurrió con nuestra disciplina, el de una dimensión incómoda y problemática de la filosofía práctica. Suele denunciarse desde la Ilustración el tránsito del hecho al valor, del «es» al «debe», de la descripción a la norma, como una falacia lógica y como una inconveniencia ética. Sabemos que, para seguir pensando la racionalidad práctica, no nos es dado ser naturalistas. De parecida forma puede Weber obrar como el nuevo Hume de lo que podría llamarse la «falacia historicista». El «será» y el «debe» pertenecen a lenguajes distintos, entre los que no cabe mestizaje, y ello porque la historia ha dejado de ser el puente que los unía. Como a menudo sucede con Max Weber, suelen resultar más rentables sus lecciones negativas que sus muchas veces ambiguas propuestas constructivas. Por lo que toca a su aporética «filosofía de la historia», el marco de discusión conviene situarlo en una redefinición de sus relaciones con (el resto de) la filosofía práctica. Weber nos ha convencido de que la filosofía de la historia no sirve como *fundamento* de la praxis, y al mismo tiempo ha configurado con especial vigor una idea de la historia que pertenece a lo irrecusable de la cultura contemporánea. «Filosofía crítica de la historia» puede mentar, después de Weber y a través suyo, la reflexión sobre las relaciones entre una historia que proyecta sobre los sujetos toda la fuerza de sus constricciones y una praxis que sólo cabe imaginar a contrapelo de la historia. Ciertamente, la empresa, en caso de que sea weberiana, lo será en sentido harto heterodoxo, si bien no es menos cierto que, sin Weber, habría de plantearse en términos menos radicales y, sobre todo, históricamente menos ricos[369].

---

[369] El profesor Antonio Valdecantos ha tenido la gentileza de leer y criticar este capítulo, gracias a lo cual he podido beneficiarme de algunas de sus sugerencias. El lector podrá consultar con provecho sus artículos «Historicismo, sujeto y moral (Max Weber y el mito de la transparencia de la razón)», *Isegoría* 2 (1990) y «Argumentos weberianos», *Claves de razón práctica* 27 (1992).

CAPÍTULO SEXTO

PANORAMA CONTEMPORÁNEO

Por fin llegamos a la última parte de mi recorrido histórico por la filosofía de la historia. Y le toca el turno a lo que, en mi acepción podríamos considerar la *filosofía analítica de la historia*, que, como venía anunciando, supone aquella parte de la filosofía crítica de la historia cuyos integrantes se dedican al estudio crítico de los problemas abandonando no sólo el afán profético, sino también la reflexión omnicomprensiva, esto es, aquellos que se ocupan de buscar los límites que el filósofo de la historia tiene en su tratamiento de los problemas, desde una clara apuesta por la contingencia histórica y la responsabilidad ética individual frente al futuro ignoto y por hacer, pues, como decía Danto: «Mantendré que nuestro conocimiento del pasado se encuentra significativamente limitado por nuestra ignorancia del futuro. La identificación de los límites es el asunto general de la filosofía, la identificación de *ese* límite la cuestión particular de la filosofía de la historia tal como la concibo»[370].

Filosofía analítica de la historia aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la crítica de la filosofía especulativa de la historia, y que yo he querido reunir también de forma problemática en torno a los que podrían ser considerados los núcleos fundamentales de discusión de la filosofía analítica de la historia contemporánea: Explicación y compresión, determinismo causal e inevitabilidad histórica, historia y ciencias sociales, y narración e historia.

1. Explicación y comprensión

Desde un punto de vista lógico, epistemológico y metodológico, la polémica ha surgido en nuestro siglo —y esto es, sin duda, simplificar

[370] A. Danto, *op. cit.*, p. 52.

demasiado— entre los herederos de un monismo positivista, con su insistencia en la *explicación* según el modelo de ley de cobertura, y los partidarios de la tradición hermenéutica, centrada sobre la idea de la *comprensión* de una realidad humana demasiado compleja para ser abordada con los métodos de las ciencias naturales[371]. Tanto el estructuralismo y el marxismo, como el idealismo y la fenomenología, aportarán su granito de arena a esta discusión, que puede decirse se desarrolla íntegramente en el campo de la filosofía analítica. Es relevante señalar que quienes entre los filósofos analíticos han criticado el positivismo, han sido comúnmente autores cuyo pensamiento venía inspirado por la filosofía del último Wittgenstein, pudiendo apreciarse en algunos de ellos una orientación hacia la fenomenología, fundamentalmente en el continente europeo.

Puede considerarse la obra de Popper, *La miseria del historicismo* (1944)[372], como el trabajo divulgativo —por lo demás, desafortunado, en su afán de vivificar estereotipados fantasmas— de este nuevo planteamiento del problema acerca de la posibilidad de una ciencia histórica. La crítica de la filosofía de la historia tradicional aparece como asumida y en su lugar se toman como punto de referencia las ciencias sociales. La tesis fundamental del libro pretende desbancar la creencia en un destino histórico —lo que considera pura superstición—, al sostener que no puede haber predicción del curso de la historia humana por métodos científicos o cualquier otra clase de método racional[373]. La crítica de Popper se dirigirá tanto a la filosofía de las ciencias del espíritu como a la sociología comprensiva y al modelo dialéctico. En su planteamiento se presupone la unidad del método científico, aunque distinga entre ciencias teóricas y ciencias históricas[374]: las prime-

---

[371] La dicotomía metodológica entre los términos «explicación» y «comprensión» (en alemán, *Erklären* y *Verstehen*) fue acuñada por J. G. DROYSEN en su *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Metodologie der Geschichte* (1858). La distinción metodológica hecha por Droysen tuvo en un principio forma de tricotomía: el método filosófico, el método físico y el método histórico; los objetivos de los tres métodos eran, respectivamente, conocer *(erkennen)*, explicar y comprender. Estas ideas metodológicas, según las cuales el objetivo de las ciencias naturales consiste en explicar y el propósito de la historia en comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito, fueron luego elaboradas hasta alcanzar plenitud sistemática con Dilthey, quien designó todo el dominio de aplicación del método de comprensión sirviéndose del término *Geisteswissenschaften*, equivalente de la expresión inglesa *moral science*.

[372] Su teoría había aparecido ya pergeñada en *Logik der Forschung* (1935), razón por la que reclamará, frente a Hempel, la prioridad de esta teoría que él denomina «explicación causal». En *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) volverá a tratar el tema.

[373] «Entiendo por "historicismo" un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o los "modelos", de las "leyes" o las "tendencias" que yacen bajo la evolución de la historia». K. POPPER, *La miseria del historicismo* (trad. de P. Schwartz), Alianza, Madrid, 1973, p. 17.

[374] Para Popper, la historia se sitúa en un nivel muy diferente a lo que él denomina historicismos o historismos, que son posturas filosóficas: «Podríamos llamar a las ciencias que se interesan en los hechos específicos y en su explicación, en contraposición a las ciencias generalizadoras, *ciencias históricas*» (K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 426). Las ciencias históricas no son ciencias por leyes, y no cabe en absoluto la posibilidad de que se llegue a la elaboración de una ciencia de la historia, a la que

ras se interesan principalmente por la búsqueda y la experimentación de leyes universales, mientras las segundas dan por sentadas toda clase de leyes universales y se interesan especialmente en la búsqueda y experimentación de proposiciones singulares; por ejemplo, dado un cierto *«explicandum»* singular —un acontecimiento singular—, buscarán las condiciones iniciales singulares que (junto con toda clase de leyes universales) explican ese *«explicandum»;* o también pueden experimentar una hipótesis singular dada, usándola, junto con otras proposiciones singulares, como condición inicial y deduciendo de estas condiciones iniciales (otra vez con la ayuda de toda clase de leyes universales de poco interés) algún nuevo pronóstico que pueda describir un acontecimiento ocurrido en el distante pasado y que puede ser confrontado con pruebas empíricas, quizá con documentos e inscripciones, etc.

La historia no es, pues, para Popper, una ciencia, ya que no puede formular leyes, sino únicamente deducir tendencias. La gran aportación de Popper a la epistemología consistió en demostrar que no hay teorías verdaderas y que las ciencias no demuestran nada; la demostración sólo es posible en la lógica y en las matemáticas, pero no en las ciencias físico-naturales; en ellas se construyen teorías que no son verdaderas ni falsas, sino solamente válidas mientras no resulten refutadas por un experimento crucial; en la historia no puede haber teorías, es decir, leyes válidas, porque, al no poder formularse experimentos cruciales que puedan falsar las teorías, no se puede establecer una distinción clara entre ciencia y metafísica; los historicistas creen hallar leyes —dice— pero en realidad lo que formulan son pseudo-leyes, pues llegan a ellas utilizando procedimientos lógicos incorrectos, como el esencialismo, es decir, la pretensión de que conocemos el ser de las cosas[375]. En este sentido, la reflexión sobre la historia ha de reducirse a la *explicación* causal de acontecimientos singulares pasados, lo que concuerda con la idea popular de que explicar algo causalmente es explicar *cómo* y *por qué* ocurrió, es decir, contar su "historia"; en las ciencias teóricas, las explicaciones causales de este tipo son medios para llevar a cabo la experimentación de leyes universales[376]. La historia no puede llevar honradamente a cabo la tarea de predecir el futuro debido a la diversidad de los datos que maneja y a su carácter específico; pero Popper no nos explica en qué consiste esa peculiaridad de carácter; se limita a afirmar que la historia carece de significado o de sentido; la historia no existe como tal, no hay historia, sino

---

Popper denomina historia teórica: «Hemos de rechazar la posibilidad de una *historia teórica*, es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la física teórica. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica» (K. POPPER, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973, p. 12). En su opinión, quienes sostienen la existencia de esa ciencia de la historia son los «historicistas»; para ellos «la sociología es historia teórica» (cfr. *ibid.* p. 53).

[375] Para Popper, una verdadera ciencia debe ser siempre nominalista, es decir, consciente del carácter convencional de sus categorías y su lenguaje; cfr. *La miseria del historicismo*, p. 43.

[376] Cfr. K. POPPER, *op. cit.*, pp. 158-160.

historias; los hechos humanos son infinitos y el número de hombres que ha existido elevadísimo; como debemos estudiarlos, en principio, a todos, no podemos formular ningún criterio de selección y, por lo tanto, el conocimiento histórico se halla íntimamente vinculado al azar.

Ahora bien, la pequeña contradicción popperiana —como señala Wilkins— surge por no acabar aquí su reflexión, sino añadir: «si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo»[377]; de ser cierta esta afirmación, todas las historias serían válidas, y el historicismo también. Pero esta contradicción queda resuelta por Popper en función de su teoría ética, basada en la tolerancia hacia todos, excepto frente a los que predican la intolerancia. En contra de lo que afirma Wilkins, Popper no elabora una teoría global del conocimiento histórico, sino que únicamente desarrolla de modo asistemático su epistemología aplicada a la historia. No obstante, puede ser considerada su reflexión como una «filosofía de la historia» en un sentido muy especial, en cuanto que, al no ser un análisis crítico del discurso histórico, es básicamente una reflexión en torno al sentido de la historia; pero como nuestro filósofo niega precisamente que la historia tenga algún sentido, entonces llegaría a una curiosa situación en la que su filosofía de la historia se convertiría en una de las cosas que ese autor más odia, una reflexión sobre la nada. Sin embargo, Popper no llegó nunca a este extremo porque, en primer lugar, no tuvo interés en proclamarse filósofo de la historia y, en segundo lugar, porque su reflexión es fundamentalmente ética y política, aunque con repercusiones en lo que a la concepción de la historia se refiere[378].

Nos encontramos, pues, ante la actualización en el seno de la filosofía contemporánea de la problemática del conocimiento histórico, polémica que se prolonga hasta nuestros días y que fue desarrollada y precisada, en la misma línea de Popper, por Hempel y Oppenheim y redefinida más tarde por Stegmüller. Todos estos autores persiguen la unificación de la ciencia, pues en su opinión la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu priva a estas últimas de estatus científico; sólo puede haber ciencia sobre una base nomológica, es decir, cuando es posible subsumir fenómenos singulares bajo leyes o regularidades generales; se dice entonces que hay una *explicación* de tales fenómenos. Por lo tanto, bajo esta perspectiva, la pretensión de establecer una autonomía para las ciencias del espíritu, sobre la base metodológica de algo distinto a esa explicación —esto es, sobre la «comprensión» de Dilthey—, no significa, en consecuencia. sino el apartamiento de las ciencias del espíritu del ámbito general de la ciencia. De otro lado, la dialéctica deja de constituir en sus plantea-

[377] K. POPPER, *La sociedad abierta...*, p. 438; la frase aparece subrayada por el autor. Cfr. B. T. WILKINS, *¿Tiene la historia algún sentido? Una crítica a la filosofía de la historia de Popper* (trad. de P. Rosenblueth), F.C.E., México, 1983, pp. 23-24.

[378] Cfr. J. C. BERMEJO, *El final de la historia*. Akal, Madrid, 1987, pp. 109-110.

mientos un modelo lógico consistente, por apelar a una experiencia superior a cuanto es verificable.

El problema que presentan las denominadas ciencias del espíritu proviene de su carácter individualizador, que sólo puede recibir una consideración histórica; su reto era mostrar cómo puede hacerse ciencia de lo individual. Al superarse la distinción, la pretensión de Hempel y su corriente será descubrir en qué sentido, esto es, bajo qué modelo concreto y con qué características propias puede razonarse epistemológicamente la ciencia de la historia. El desarrollo de tal razonamiento es lo que sistematizaron Hempel y Oppenheim en su artículo «La lógica de la explicación» (1948)[379], sobre la base del esquema explicativo presentado por Hempel unos años antes en su artículo «La función de las leyes generales en la historia» (1942)[380].

La teoría hempeliana de la explicación ha venido a conocerse por «modelo de ley de cobertura» *(Covering Law Model)*[381], o «modelo de ley inclusiva». Parte de la distinción en toda ciencia entre «descripciones» y «explicaciones»; la descripción debe responder a las preguntas por el *qué* o el *cómo*, mientras la explicación ha de responder a la pregunta del *porqué*[382]. La explicación consiste, pues, en responder a la pregunta ¿por qué es afirmado el fenómeno del *explanandum*?, mostrando que éste resultó de ciertas circunstancias particulares o condiciones concretas (C_1, C_2,..., C_k), de acuerdo con leyes generales (L_1, L_2,..., L_r). El *explanandum* (la conclusión E) es, por lo tanto, una consecuencia lógica del *explanans* (C_1, C_2,..., C_k y L_1, L_2,..., L_r, conjuntamente), es decir, dadas determinadas circunstancias y de acuerdo con ciertas leyes generales, la ocurrencia del fenómeno era de esperarse. Denomina a este tipo de explicación nomológico-deductivo, en tanto

---

379 C. G. HEMPEL y P. OPPENHEIM, «Studies in the Logic of Explanation», *Philosophy of Science* 15 (1948), pp. 135-175. Trad. castellana en C. G. HEMPEL, *La explicación científica*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 247-294.

380 C. G. HEMPEL, «The Function of General Laws in History», en *Journal of Philosophy*, vol. 39, n°2, 1942. La teoría presenta algunas modificaciones, aunque no sustanciales, en artículos posteriores; cfr. «Explanation in Science and History», en R. G. Colodny (ed), *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Press, 1962 (trad. castellana en *Teoría de la historia*, Terra Nova, 1981, pp. 31-64), y «Aspects of Scientific Explanation», en C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and other essays*, The Free Press, N.Y., 1966 (trad. castellana en *La explicación científica, loc. cit.*). O «Reasons and Covering Laws in Historical Explanation» (1963), ed. por P. Gardiner en *The philosophy of history*, Oxford University Press, 1974, pp. 90-105.

381 El término fue inventado por uno de los críticos de la teoría, William DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957, cap. I; cfr. el propio HEMPEL, «Reasons and Covering Laws...», *loc. cit.*, p. 90; Dray caracteriza este tipo de explicación como «la subsunción que debe ser explicada bajo una ley general», y luego exhorta, en nombre del realismo metodológico, a que «el requisito de una sola ley sea abandonado». Partiendo de la definición de Dray, G.H. von Wright propone una denominación alternativa: «teoría de la explicación por subsunción» *(Subsumtion Theory of Explanation)*, cfr. G. H. von WRIGHT, *Explicación y comprensión* (trad. L. Vega), Alianza, Madrid, 1979, p. 30.

382 Cfr. C. G. HEMPEL, «La explicación en la ciencia y en la historia» (1962), en *Teoría de la historia, loc.cit.*, pp. 31-32. Algunos autores prefieren distinguir entre «explicación descriptiva» *(qué)*, «explicación genética» *(cómo)* y «explicación causal» *(porqué)*: cfr. J. TOPOLSKY, *op. cit.*, p. 413 y ss.

que viene a ser una subsunción deductiva del *explanandum* bajo principios que tienen el carácter de leyes generales. Desde este punto de vista, una explicación es adecuada cuando reúne las siguientes condiciones: a) el *explanans* tiene que contener al menos una ley general, b) *explanans* y *explanandum* tienen que poseer un contenido empírico, y c) el *explanandum* tiene que deducirse del *explanans* por vía puramente lógica; cuando estas condiciones se dan, la explicación es verdadera. No obstante, Hempel tiene que reconocer en sus trabajos posteriores que no toda explicación científica está basada en leyes de forma estrictamente universal, admitiendo leyes no universales, de forma probabilística o estadística, y que son justamente las que más se utilizan en las explicaciones de las ciencias sociales[383]. Aunque las explicaciones probabilísticas comparten algunas características con las nomológico-deductivas, ya no se deduce con certeza el *explanandum* de la información contenida en el *explanans*, sino que sólo lo hace probable en cierto grado.

Puesto que Hempel sostiene la unidad metodológica de la ciencia, la historia —si quiere alcanzar la condición de ciencia— deberá satisfacer los postulados del modelo nomológico-deductivo de explicación, o sus variantes propuestas. Las leyes cumplen una función teórica indispensable y sin su presencia no se podría hablar de explicación. La tarea de Hempel consistirá, entonces, en mostrar la existencia y función de leyes generales en la historia. Para que una explicación sea completa, el *explanandum* debe deducirse de leyes generales y de condiciones antecedentes específicas; pero puede haber explicaciones elípticas, en las que no se mencionan ciertas leyes o hechos particulares porque se los considera obvios, explicaciones parciales o imcompletas que, sin embargo, sugieren las leyes o hipóteis generales como base de la explicación. Según Hempel, la razón por la que falta en las explicaciones históricas una formulación completa de leyes generales reside primordialmente en la excesiva complejidad de tales leyes y en la insuficiente precisión con que las conocemos[384]; las explicaciones dadas por los historiadores son típicamente elípticas o incompletas; en términos estrictos constituyen únicamente *esquemas* o *bosquejos de explicación* —Gardiner se encargará de desarrollar este punto de vista—, que consistirían en una indicación más o menos vaga de cuáles son las leyes universales que se requieren para completar este boceto, y cuáles son las condiciones iniciales que se consideran necesarias para la explicación de un acontecimiento. Frente a un acontecimiento histórico cualquiera se pueden tener numerosos esquemas de explica-

---

[383] En «La explicación en la ciencia y en la historia» menciona dos modelos de explicación científica: el nomológico-deductivo y el inductivo-probabilístico. En «Aspectos de explicación científica» tres tipos básicos: nomológico-deductivo, inductivo-estadístico y deductivo-estadístico.

[384] Para Popper, la razón de que las leyes no sean formuladas en las explicaciones históricas, es que tales leyes son demasiado triviales para merecer una mención explícita; estamos familiarizados con ellas y las damos implícitamente por supuestas; cfr. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (trad. E. Loedel), Paidós, Barcelona, 1981, pp. 426-427.

ción distintos; estos esquemas se irían completando en forma creciente, precisándose cada vez más por medio del avance de las investigaciones históricas. Como se ve, estos «esquemas explicativos» con los que Hempel pretende dar cuenta de la manera como explican los historiadores, son muy vagos y amplios, y es difícil determinar con precisión, en base a ellos, cuál es la función de las leyes generales en la historia; en su primera formulación, estos esquemas aparecen calcados del modelo más fuerte, el nomológico-deductivo, para basarse más tarde en generalizaciones de tipo probabilístico que expresan, no uniformidades estrictas, sino tendencias; es de constatar, además, que rara vez —o nunca— proporciona Hempel ejemplos que se refieran a acontecimientos propiamente históricos, sino más bien extraídos de la psicología o de las ciencias sociales.

El mérito del modelo hempeliano de explicación histórica reside en su afirmación de la posibilidad y necesidad de constituir la historia como ciencia. Pero deja sin determinar con precisión cuál es la función de las leyes generales en la historia; no considera cuáles serían las leyes específicamente históricas, señalando únicamente que los historiadores «toman» las hipótesis universales que utilizan en sus explicaciones de otros campos de investigación científica. El desconocimiento de la especificidad del objeto teórico de la ciencia de la historia, y de cada una de las prácticas científicas, la ausencia de una concepción explícita del todo social, en suma, la ausencia de una teoría de la historia, constituye un grave obstáculo en la determinación hempeliana de la especificidad de la lógica de las explicaciones históricas; justamente porque esta teoría es la que determina no sólo qué leyes hay —cosa que Hempel no pone en cuestión, puesto que sólo afirma que debe haber leyes—, sino si las leyes son o no necesarias en una explicación, el modelo —por más ventajas que posea su simplicidad y su concisión— aparece como totalmente insuficiente[385]. No se trata sólo de poder explicar los acontecimientos históricos como hechos individuales que pueden subsumirse en la coherencia científica del conjunto, esto es, que son universalizables, sino de reparar en que estos fenómenos responden a acciones humanas; una teoría de la explicación histórica no puede eludir dar razón de la finalidad e intencionalidad humana, en cuanto relevante para la interpretación de un acontecimiento individual; de lo contrario, la pretensión científica desembocaría en la mera descripción de los hechos, cosa que pretendía evitar. En este sentido, me parece acertada la crítica de von Wright, quien propone como test elemental de la pretensión de validez universal de la teoría de la explicación por subsunción el plantear la cuestión de si el modelo de cobertura legal comprende así mismo las explicaciones teleológicas, y como test definitivo si puede hacerse cargo cabalmente de la explicación de los estados de cosas a los que

[385] Cfr. C. YTURBE, «Dos modelos de explicación histórica sin teoría estructurada: Hempel y Von Wright», en *La explicación de la historia, loc. cit.*, p. 94.

se atribuye intencionalidad, entre los que las acciones ocupan un lugar sobresaliente[386].

Una consideración radicalmente distinta del cometido de las leyes en las explicaciones históricas es la expuesta por Dray en su libro *Laws and Explanation in History* (1957), donde se presenta como abierto crítico de la teoría de ley de cobertura, y en particular de Hempel. Según su planteamiento, la razón por la que las explicaciones históricas no hacen normalmente referencia a leyes no radica en que las leyes sean tan complejas y oscuras que debamos contentarnos con su mero bosquejo, ni en que resulten demasiado triviales para ser mencionadas; la razón consiste simplemente en que las explicaciones históricas no se fundan en absoluto en leyes generales. Tomando un ejemplo propuesto por Gardiner[387], la afirmación de que Luis XIV murió en olor de impopularidad por seguir una política que dañaba los intereses nacionales franceses, Dray se pregunta: ¿cómo podría defender el teórico de la ley de cobertura su pretensión de que en esta explicación hay una ley implícita?; una ley general que nos hace saber que todos los gobernantes que... llegan a ser impopulares, dará lugar a un modelo de ley de cobertura del caso en cuestión sólo si se añaden a ella tantas condiciones de restricción y cualificación que, en último término, equivaldría a decir que todos los gobernantes que siguen una política exactamente pareja a la de Luis XIV bajo unas condiciones estrictamente similares a las prevalecientes en Francia y en los demás países afectados por la política de Luis, llegan a ser impopulares; según lo cual, el aserto correspondiente deja de ser una ley en absoluto, pues por fuerza cuenta con una única referencia de aplicación, a saber, el caso de Luis XIV; si se especificaran las condiciones de similitud —empresa imposible en la práctica—, tendríamos una ley genuina, pero la única instancia de aplicación de esta ley habría de ser precisamente el caso que se supone ha de «explicar» —sería, pues, una *ley de caso único*—; empeñarse en la existencia de la ley no conduciría entonces más que a una reafirmación en todo caso de lo ya establecido, a saber, que la causa de la creciente impopularidad de Luis fue su desdichada política exterior[388].

La crítica de Dray de la función de las leyes generales en la explicación histórica lleva entonces a una recusación completa del modelo

---

[386] Cfr. G. H. von WRIGHT, *Explicación y comprensión* (trad. L. Vega), Alianza, Madrid, 1979, p. 36 y p. 44, fundamentalmente. En 1943, un año después del primer trabajo de Hempel, apareció un importante artículo de ROSENBLUETH, WIENER y Bigelow titulado «Behavior, Purpose and Teleology», donde, con independencia de Hempel, proponen un análisis de la teleología que parece adecuarse al punto de vista de la teoría de la subsunción sobre la explicación científica; hablando estrictamente, defienden una restricción de la noción de la conducta teleológica en el sentido de «reacciones propositivas controladas por medio del error de la reacción», es decir, que la conducta teleológica viene, pues, a ser una expresión sinónima de conducta controlada por medio de retroacción negativa —*negative feedback*.

[387] Cfr. P. GARDINER, *The Nature of Historical Explanation* (1952), Oxford University Press, London, 1968, pp. 65-67.

[388] Cfr. W. DRAY, *op. cit.*, pp. 25, 33 y ss.

de ley de cobertura. Sus intenciones metodológicas son similares a las expuestas por Gardiner cinco años antes en *The nature of Historical Explanation* (1952), pero Gardiner se encuentra demasiado influenciado por la filosofía positivista de la ciencia, tendencia dominante entonces, mientras que Dray se desembaraza de ella tanto por vía «negativa» —mediante su crítica del modelo de ley de cobertura como instrumento de explicación histórica—, como por vía «positiva» —al insistir en el carácter *sui generis* de los modelos explicativos de la acción humana. El aspecto crítico es con mucho el más sólido en la obra de Dray; las contribuciones positivas reflejan los pasos a tientas de una filosofía «analítica» de la acción, por entonces todavía en pañales. Explicar una acción es, en opinión de Dray, mostrar que esa acción fue el proceder adecuado o racional en la ocasión considerada; Dray llama a esto *explicación racional*, pero no consigue esclarecer demasiado su naturaleza al buscar las peculiaridades lógicas de este tipo de explicación en elementos de valoración antes que en un tipo de teleología[389].

Centrando la polémica en la cuestión de la filosofía de la acción, que comienza a ser clave entre los filósofos analíticos, y particularmente en la noción de intencionalidad[390], von Wright propone en su libro *Explicación y comprensión* (1971) un modelo de explicación histórica que se opone al modelo hempeliano. Como acabamos de ver, dicho modelo puede situarse dentro del intento de la filosofía analítica de la ciencia que surge como oposición a la corriente de filósofos idealistas de la historia, que sostienen una división tajante entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, por lo que Hempel condena su método —el de la «comprensión» propuesto por Dilthey o el de la «empatía» sugerido por Simmel— como no científico o reducido a cumplir un papel simplemente preexplicativo. Von Wright vuelve a establecer este abismo entre los métodos de explicación científica —propios de las ciencias naturales— y la hermenéutica, tomando una de sus acepciones, la de la *comprensión interpretativa* —método propio de las llamadas ciencias sociales— para proporcionar una nueva versión de la misma.

Von Wright sitúa el problema partiendo de la presentación de dos tradiciones diferentes en la ciencia y en la filosofía de la ciencia: la aristotélica, que se caracteriza por ofrecer explicaciones teleológicas o

---

389 Cfr. G. H. von WRIGHT, *op. cit.*, p. 47. En su opinión, el modelo de Dray se asemeja a ideas tradicionales sobre el cometido metodológico de la empatía y de la comprensión, pero su libro no traba contacto con la filosofía continental contemporánea de las *Geisteswissenschaften*, dándose en su lugar un engarce interesante con la tendencia hegeliana de Collingwood y Oakeshott.

390 Además de la mencionada obra de Dray, resultan de importancia para la confección del trabajo de von Wright los análisis sobre la noción de intencionalidad llevados a cabo por E. ANSCOMBE, *Intention* (1957), y el estudio del concepto de acción y de las formas del discurso práctico, llevado a cabo por Ch. TAYLOR en *The Explanation of Behaviour* (1964), quien conecta esta nueva orientación de la filosofía analítica con la teoría de la explicación en psicología y en las otras ciencias de la conducta.

finalistas de los hechos, y la galileana que, para von Wright, se relaciona, por el contrario «con los esfuerzos del hombre por explicar y predecir fenómenos», dando explicaciones causales o mecánicas; unida a esta tradición está la posición positivista en la filosofía de la ciencia, posición criticada por von Wright en virtud del énfasis puesto en la unidad del método científico y por el requisito de incluir los fenómenos bajo leyes generales —característica fundamental de las explicaciones «causales». Por el contrario, unida a la tradición aristotélica, y en contra del monismo metodológico positivista, la tradición hermenéutica sostiene que la historia es una ciencia que busca comprender los rasgos individuales y únicos de su objeto. Hay, por tanto, una diferencia entre «explicar» un hecho, finalidad de las ciencias naturales, y «comprender» un hecho, finalidad de la historia y de las ciencias sociales. La *comprensión*, señala von Wright, está relacionada con la intencionalidad, «dimensión semántica de la comprensión: uno comprende los fines y propósitos de un agente, el significado de una institución social o de un rito religioso»[391].

Asimismo, von Wright pretende demostrar la legitimidad y la necesidad de la teleología en la filosofía de la acción, sin la que no puede darse razón de los fenómenos históricos. Para ello, una de las metas fundamentales de su obra es analizar la relación entre las explicaciones causales y el concepto de acción humana, mostrando que ésta no puede ser explicada en términos de «causación humeana» —relación causal en la que causa y efecto son lógicamente independientes. Frente a la causación humeana sostiene una noción experimentalista de causalidad según la cual la causación consiste en la intervención de un agente en un sistema determinado, intervención que provoca ciertos cambios que de otro modo no habrían tenido lugar; si tenemos una concepción adecuada de la causalidad es en virtud de nuestra capacidad no sólo de observar, sino de actuar. De ahí que distinga entre una cosa «hecha» —resultado de una acción— y una cosa «producida» —consecuencia de una acción—; si bien podemos decir que una acción ha sido causada, en el sentido de que puede ser resultado de órdenes, amenazas y persuasión, esto no involucra conexiones causales, sino que supone un mecanismo motivacional y, como tal, se trata de una relación teleológica y no causal. En relación con este punto, introduce una distinción importante entre «comportamiento» —aspecto teleológico tomado en cuenta por las explicaciones biológicas y cibernéticas— y «acción» —a la que se le atribuye *intención*, y que interviene en las explicaciones de las ciencia sociales—. Por *acción* hay que entender, para von Wright, comportamiento comprendido o descrito bajo el aspecto de la intencionalidad. De ahí que según su planteamiento, la validez universal del modelo nomológico-deductivo dependa de su

[391] Cfr. G. H. von WRIGHT, *op. cit.*, pp. 17-24. Más adelante señala que caracteriza la comprensión como una categoría semántica, no psicológica, distinta por ello de lo que se denomina «empatía», con lo que pretende poner distancia con los autores intuicionistas.

respuesta a la cuestión de si puede dar cuenta de la explicación de acciones; ahora bien, si se puede hablar de causas para explicar la acción, el modelo nomológico-deductivo sería válido, pero todavía faltaría explicar la intención, los motivos de las acciones.

La explicación histórica es, pues, para von Wright una clase especial de explicación teleológica, distinta de las explicaciones causales. La peculiaridad metodológica de la explicación teleológica, considerada como una alternativa real al modelo nomológico-deductivo, está en su uso de los *silogismos prácticos*[392]. Este tipo de silogismos («inferencias prácticas») fueron tratados de manera asistemática por Aristóteles y desarrollados, antes de por von Wright, por Elisabeth Anscombe; pueden ser resumidos de la siguiente manera:

(1) *A* tiene la intención de producir *p*.

(2) *A* considera que no puede producir *p* a menos que haga *a*.

(3) Por lo tanto, *A* procede a hacer *a*.

Así pues, en la primera premisa de una inferencia práctica intervienen intenciones, deseos; en la segunda, creencias, conocimientos; estas premisas llevan a la ejecución de una acción; la conclusión se refiere así a la acción ejecutada por el agente. El esquema de inferencia práctica es, según von Wright, el de una explicación teleológica «vuelta del revés», proporcionándonos un conjunto de condiciones necesarias que nos permiten explicar acciones.

Las explicaciones en historia y en las llamadas ciencias sociales no siguen exactamente el esquema de inferencia práctica, sino que presentan además ciertas afinidades con el modelo nomológico-deductivo. En virtud de esta combinación de causación humeana y elementos teleológicos en estas explicaciones, von Wright las denomina «casi-causales». Ahora bien, la validez de estas explicaciones no depende de la validez de la conexión nómica entre causa y efecto, como en el caso de las explicaciones causales. Las explicaciones «casi-causales» nos permiten comprender qué *es* algo o *por qué* razón sucedió algo; de ahí su importancia para la historia y para las ciencias sociales. En historia, las explicaciones serán del tipo *¿cómo fue posible?*, y sus *explananda* deben consistir, para que sean relevantes, en resultados de acciones individuales o colectivas; la explicación tendrá como fin decir cómo fueron posibles esas acciones; y la teleología intervendrá en las inferencias prácticas que conectan el *explanans* con el *explanandum*.

Un problema que plantea este tipo de explicación —como pone de relieve su ejemplo del desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial— es la aparente arbitrariedad de la interpretación presentada; a la serie de inferencias prácticas aducidas podrían agregarse muchas otras

---

392 En un artículo posterior von Wright sugiere que en vista de las confusiones que pueden surgir del uso de los términos «silogismo práctico» o «inferencia práctica», preferiría llamar a este modelo de explicación «explicación intencional»; cfr. G. H. von WRIGHT, «Réplicas», en *Ensayos sobre explicación y comprensión*, J. Manninen y R. Toumela eds., (trad. de L. Vega), Alianza, Madrid, 1980, p. 144.

que el historiador podría considerar igualmente relevantes, lo que conduciría al relativismo; sin embargo, en la versión que da von Wright parecería que hay una sola interpretación posible, con lo que caería en el extremo contrario, que aboca el mero descriptivismo. Por otra parte, puesto que el modelo de explicación intencionalista no nos proporciona ningún criterio de cómo estarían estructurados y jerarquizados los múltiples factores que intervienen en la producción de un determinado acontecimiento histórico, parecería que sólo habría que ir agregando factores de cualquier tipo (político, económico, social, etc.) a medida que contamos con más evidencia, y «construir» las inferencias prácticas, hasta llegar al acontecimiento que se busca explicar —comprender—[393].

El peso de la explicación histórica está, según este modelo, en las inferencias prácticas, las cuales se basan, como vimos, en «intenciones», «deseos», «creencias», «acciones», y hay mucho de positivo en haber colocado el acento en este aspecto tan olvidado por la interpretación histórica. El problema surge, por una parte, de su falta de compromiso en establecer una prioridad de determinación en estos factores, y, por otra, de el hecho de que, en su afán por ocuparse sólo de aquellas cuestiones que afectan a las acciones humanas, termina aproximándose a la postura del «individualismo metodológico»[394] —a pesar de que intenta evitar entrar en la polémica—, asunto que en este momento no debe interesarnos por las consecuencias éticas que pueda implicar, sino por la problemática que comporta de cara a la teoría de la historia: la realidad social no está constituida por una suma tal de acciones individuales que, una vez comprendidas cada una de éstas a la luz de los motivos, intenciones y creencias de los agentes, queden explicadas las transformaciones de aquélla[395]. Es verdad que von Wright no sostiene que los fenómenos sociales deban ser analizados y explicados a partir de enunciados sobre creencias, disposiciones, intenciones, etc., de los agentes individuales y por referencia a las leyes y teorías concernientes a la conducta individual; pero tampoco llega a considerar —por ejemplo— que a una sociedad se le puedan atribuir

[393] A. MACINTYRE, «Causalidad e historia», *Ensayos...*, *loc.cit.*, p. 59, critica el concepto de causalidad defendido por von Wright justamente por no poseer una estructura jerárquica, identificándolo con el punto de vista que él denomina «pluralismo causal», según el cual se trata de considerar toda la evidencia, agregando causa más causa, sin saber qué peso darle a cada una de ellas en la explicación; el pluralismo causal, según Macintyre, no posee un concepto de «orden causal preexistente» y por lo tanto no puede contar con un concepto de la causa que intervino en la producción de un determinado cambio.

[394] Cfr. C. YTURBE, *op. cit.*, pp. 102-103. Sobre individualismo metodológico, cfr. S. LUKES, *El individualismo*, Península, Barcelona, 1975, pp. 137-150.

[395] C. PEREYRA, *El sujeto de la historia*, *loc.cit.*, p. 98 y ss. critica la insuficiencia de la explicación intencionalista de von Wright: «La radical insuficiencia del modelo intencionalista para la explicación de la realidad social se encuentra en el supuesto de que los hombres no sólo son agentes históricos, sino sujetos de la historia, es decir, no sólo entes activos en el proceso, sino entidades con capacidad autónoma de relaciones e iniciativas. Este supuesto está contenido de manera implícita en el modelo y reduce su eficacia explicativa a tal punto que resulta estéril su empleo en las ciencias sociales».

intenciones, motivos, etc., como si se tratara de un «macro-agente». Cabe preguntarse si al historiador y al filósofo de la historia no les compete más bien ocuparse del funcionamiento de las instituciones sociales que del comportamiento intencional de los individuos, determinados en casi todas sus acciones por una compleja estructura social[396]. En todo caso, aparece claro que algunas funciones de la llamada filosofía de la historia han sido asumidas por las ciencias sociales, dejando el resto del trabajo a la ética.

Precisamente en la aplicación de la intencionalidad a la comprensión histórica desempeñó un papel importante la fenomenología de Husserl. En el punto de partida de su filosofar, sus planteamientos se encontraban bastante lejos de la consideración del acontecer histórico y de la historicidad; originariamente se preguntó por el modo de ser de las configuraciones lógicas y matemáticas, configuraciones que descansan sobre sí mismas y constituyen la extrema contrapartida de la movilidad histórica[397]; se trataba entonces de establecer, frente a la subjetivación psicológica, la idealidad de tales configuraciones y el sentido de esa idealidad, es decir, el sentido de la validez del juicio en cuanto unidad ideal enfrentada a los múltiples cursos subjetivos del juzgar en los cuales se realiza; pero la pregunta por la idealidad de los sujetos lógicos no subsiste simplemente en sí —como en Bolzano, a quien se refiere Husserl en *Las investigaciones lógicas*—, sino que remite a las actividades subjetivas en las que se forman, es decir, a los posibles actos del juzgar, siendo idealidad sólo en su relación con estos; dichos actos constituyen la experiencia o percepción pre-predicativa, a cuyo sentido corresponde la posición del ser, la tesis del ser, esto es, la presunción de que lo percibido es un ente real; no se trata, pues, de una proyección retroactiva del ser desde la esfera lógica hacia la prelógica, sino solamente la caracterización de una diferencia fenomenal: lo efectivamente percibido, lo mentado como ente en un juicio, se da como miembro del mundo real y en conexión concordante con la restante experiencia del mundo. De este modo, la pregunta por el ser de lo lógico tuvo que ser generalizada en pregunta por el ser donde quiera que éste se nos dé en nuestra experiencia. Y aquí es donde la intencionalidad juega su papel, pues, para que podamos encontrar en nuestra experiencia un determinado ente, son precisos determinados actos del intencional estar-dirigido-hacia.

La intencionalidad es así comprendida como efectuación *(Leistung)* de la formación constituyente de sentido, como efectuación de la configuración del sentido en el cual en cada caso se nos da el ente

---

[396] G. H. von WRIGHT se autocriticará en uno de sus últimos trabajos, «Réplicas», *loc. cit.*, p. 144: «subestimé, entre otras cosas, el papel que las reglas e instituciones sociales desempeñan como determinantes de las acciones tanto de grupos como de individuos». En «El determinismo y el estudio del hombre», *ibid.*, pp. 183-204, vuelve a retomar este tema.

[397] Este aspecto aparece tratado en J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, pp. 103-126, bajo un epígrafe titulado «Naturaleza y razón matemática: la matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la fenomenología».

como tal. Este análisis intencional fue formado, pues, por de pronto, exclusivamente desde el punto de vista de la polarización objetiva de los actos singulares, de las «vivencias», esto es, como análisis estático —tal y como queda expuesto en las *Ideas*—, orientado a la correlación de unidad objetiva y modos subjetivos del estar-dirigido-hacia. Sin embargo, cada uno de dichos actos no es una unidad rígida, sino que constituye en sí una unidad en devenir, una unidad inmanente de la duración, delimitable ciertamente respecto de las otras, pero, sin embargo, en un enlace con ellas susceptible de ser vivenciado. Del análisis estático, por tanto, hay que pasar al genético, que investiga los actos particulares en su devenir y en las conexiones de su devenir dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia; todo acto particular es una unidad de la duración en la conciencia del tiempo inmanente; en sus efectuaciones intencionales, aquél no sólo constituye la unidad objetiva, sino que también se constituye a sí mismo en cuanto unidad temporal inmanente.

La conciencia del tiempo inmanente no debe ser comprendida en este caso como forma temporal vacía que ya existiera de antemano para luego ser llenada con el contenido de determinados actos; por el contrario, la temporalidad inmanente del devenir mismo tan sólo se constituye al configurar la unidad objetiva en los actos entendidos como unidades de duración dentro del fluir de la conciencia; la constitución del fluir de la conciencia como serie temporal de actos orientados objetivamente es, a su vez, constitución de la temporalidad del fluir de la conciencia y, de tal modo, constitución de sí misma en cuanto conciencia fluyente. La pregunta por las unidades objetivas ideales lleva, así, a la pregunta por los actos correlativos a dichas unidades y, desde allí, a la constitución de los actos mismos, en cuanto unidades temporales dentro del fluir de la conciencia. De tal modo, conduce finalmente a la constitución del fluir mismo en cuanto temporal. Todo lo que nos sale al encuentro como unidad objetiva tematizable, como objeto de una experiencia externa o inmanente, es decir, como objeto en el mundo exterior o como acto o estado psíquico, es una unidad que se forma en las efectuaciones constituyentes de la fluyente conciencia intencional, en las que tiene su origen. Con palabras de Landgrebe: «La búsqueda fenomenológica de ese origen es para Husserl, al mismo tiempo, la revelación de la conciencia en su historicidad, es el análisis de la historia del fluir de la conciencia, de tal modo, en Husserl la historicidad se tematiza en cuanto historicidad de la fluyente conciencia intencional»[398]. La comprensión de la temporalidad y de la historicidad se nos presenta como un fenómeno radicalmente ontológico, centrado en la subjetividad del hombre y en la preeminnencia de

[398] L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Monteávila, Caracas, 1975, p. 16. Un tratamiento más desarrollado de estas cuestiones, así como de la intuición fenomenológica y la anulación fenomenológica del contraste entre conciencia y vida, se encuentra en *ibid.*, cap. 1: «El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl», pp. 11-37. Sobre el mundo de vida como mundo histórico, cfr. *ibid.*, pp. 177-184.

la dimensión de la conciencia, lo que le ha valido a Husserl el calificativo de idealista[399].

La situación del problema de la comprensión de la historia en el horizonte de la ontología se debe por entero al advenimiento del existencialismo, en cuyos planteamientos ya no se trata de desarrollar una metodología de las ciencias del espíritu o de solventar las aporías del «historicismo», sino de replantear el problema del ser[400]. La epistemología cede el primer puesto a la ontología, sobre la que intentará fundamentarse; con tal inversión se aspiraba a superar el idealismo fenomenológico de Husserl. La identidad entre «ser» y «tiempo» es el postulado fundamental[401]; el ser, la verdad y la historia son interpretados a partir de la temporalidad y no desde la conciencia o desde el yo tracendental. Ello encauzará, con palabras de Gadamer, una hermenéutica de la facticidad, del «estar ahí», sobre cuya pauta se realiza la relectura de la historia[402]. En el retorno a la facticidad, Heidegger coincide con el historicismo y se distancia del idealismo. La posibilidad del conocimiento histórico arraiga en última instancia en un pos-

---

[399] No voy a tratar aquí lo que sería, por otra parte, el aspecto más interesante de la concepción histórica de Husserl, la que incluiría por así decir un análisis de la «historia objetiva». Me refiero a la crítica que lleva a cabo acerca del olvido del «mundo de vida» y la recuperación que de él propone en su *Crisis de las ciencias europeas* (1935). En esta obra se exponen las razones que han llevado a poner en duda el valor de la ciencia y, sobre todo, a poner en duda que el saber científico pueda resolver nuestros problemas más urgentes y perentorios; también se sugieren los caminos que, según el fundador de la fenomenología, deberán ser transitados si se quiere resolver la crisis de las ciencias. Para Husserl, decir que las ciencias están en crisis no significa que su contenido científico, su metodología y sus resultados sean erróneos —lo que aplica tanto a las ciencias de la naturaleza como a las del espíritu—, sino que han perdido su sentido humano, esto es, comenzaron por sustituir el subjetivismo por el objetivismo y acabaron deshumanizándose; la crisis científica afecta, pues, en su opinión, a lo que la ciencia ha significado, puede significar y debe significar para la existencia humana. En esto consiste el radical antipositivismo de E. HUSSERL, expresado en su famosa frase: «Meras ciencias de sólo hechos hacen meros hombres de hechos» («Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachen Menschen», *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, ed. por W. Biemel, M. Nijhoff, La Haya, 1954, p. 4; cfr. ed. cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Más, Crítica, Barcelona, 1990, p. 6), es decir, si los hombres consideran que en el mundo no hay más que hechos, ellos mismos se convierten en un conjunto de hechos sin principios, sin razón, sin libertad para configurarse a sí mismos y a su entorno racionalmente. Acerca de la propuesta husserliana para salir de la crisis, cfr. J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 107-136, el capítulo titulado: «La salida de la crisis, el testamento político de Husserl y la necesidad de Europa».

[400] «Todos los esfuerzos de la analítica existenciaria se dirigen a una meta: encontrar una posibilidad de responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. El hacer esta pregunta en forma requiere que se acote *aquel* fenómeno en que resulta accesible lo que se dice "ser": la *comprensión del ser*. Mas ésta es inherente a la constitución del "ser ahí"», M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (trad. de J. Gaos), F.C.E., México, 1951, p. 402.

[401] «El análisis de la historicidad del "ser ahí" trata de mostrar que este ente no es "temporal" por "estar dentro de la historia", sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser», M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 407.

[402] «Si la analítica existenciaria ha de lograr que el "ser ahí" tomado justamente en su facticidad permita "ver a través" de él ontológicamente, entonces hay que reivindicar *expresamente* los derechos de la interpretación "temporal-óntica" y fáctica de la historia», M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 435.

tulado ontológico: el cognoscente y lo conocido, el sujeto y el objeto, comparten la historicidad como modo de ser común; *se hace historia porque se es historia.* La estructura del *Dasein* legitima el conocimiento histórico; se actualiza el pasado porque se es tiempo; la historia queda legitimada por un criterio inmanente a la misma; el sentido del ser y de la objetividad se comprenden desde la historicidad del *Dasein.* Este planteamiento ontológico representa un giro completo en los planteamientos metodológicos y en la cuestión de como comprender la historia: «comprender» es la forma originaria de realizarse el *Dasein*, y del «estar en el mundo»; es la determinación más fundamental del «estar ahí» en cuanto proyecto. Antes de realizar la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu —y del planteamiento epistemológico peculiar de unas y de otras—, la comprensión y el sentido afectan al *Dasein* en su estructura fundamental y, con ello, tanto a la verdad de unas ciencias como de otras[403]. La identificación heideggeriana entre ser y tiempo harán que su ontología tienda a diluirse en una filosofía de la historia.

No quisiera acabar este recorrido relámpago por el análisis de la comprensión histórica sin hacer una referencia a Collingwood[404], quien sin duda representa el máximo exponente de la teoría idealista contemporánea, calificativo ganado a pulso por su famosa afirmación «toda la historia es historia del pensamiento»[405], así como por su oposición al realismo y al positivismo. Collingwood decidió abandonar el llamado «realismo» en que se había formado, precisamente por su vinculación a un cierto positivismo, aunque su distanciamiento tuvo un origen lógico, al encontrar inconsistente —o al menos insuficiente— la lógica proposicional para la metodología filosófica[406], si bien su oposición a los planteamientos realistas se debía más bien a los resultados

[403] Esto es lo que le hace afirmar a H.-G. GADAMER que la comprensión es un problema previo a la diversificación del saber en métodos y áreas diferenciados; cfr. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 324-325. Gadamer intenta «prolongar productivamente» los planteamientos de Heidegger y llega a desarrollar con ello una teoría completa de la hermenéutica. Aunque Gadamer desarrolla su problemática dentro de un horizonte ontológico más bien que epistemológico, sus ideas no se centran, como ocurre con Heidegger, en la investigación del sentido del ser, sino en la exploración hermenéutica del ser histórico, especialmente tal como se manifiesta en la tradición del lenguaje. Gadamer rechaza todo tipo de positivismo histórico por la reducción objetivista del saber que llevan a cabo; afirma, por el contrario, que todo texto está situado en un contexto de sentido, el cual lo condiciona, y que toda interpretación parte de una precomprensión poseída por el intérprete. La comprensión y la interpretación trascienden los límites del problema metodológico de los saberes particulares; pertenece a la experiencia global humana del mundo y de su sentido; originariamente es, pues, un problema más ontológico que metodológico: «Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo» (*ibid.*, p. 23). Un análisis más detallado de Gadamer puede encontrarse en J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, pp. 49-59, en el apartado titulado «Acontecer histórico y razón existencial».

[404] Aunque vaya a dedicarle el siguiente capítulo, a modo de epílogo, y haya un par de ideas que se repitan.

[405] Cfr., por ej., R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, F.C.E., México, 1946, p. 291 o 303; cfr. también del mismo, *Autobiografía*, F.C.E., México, 1953, p. 111. Estas obras quedarán designadas en lo sucesivo con las abreviaturas *Idea* y *Aut.*, respectivamente.

[406] Cfr. *Aut.*, pp. 23-80, *passim*.

de aplicar esa lógica hasta sus últimas consecuencias, esto es, por una parte, a su descuido de la historia, por otra, a la disolución de la ética[407]. Croce es también un representante destacado de esta postura idealista[408], pero me parece encontrar muchos más elementos rescatables en la exposición de Collingwood, aunque no sea aceptable esta interpretación en su conjunto. Ciertamente, la historia es para Collingwood historia de los asuntos humanos, pero su interés radica fundamentalmente en el pensamiento, de ahí que la comprensión histórica tenga un carácter único e inmediato. Se afirma que el historiador puede penetrar hasta la naturaleza interior de los acontecimientos que estudia, que puede captarlos desde adentro, por así decirlo; ésta es una ventaja que no puede disfrutar nunca el científico de la naturaleza[409]: los sucesos naturales pueden ser explicados únicamente desde «fuera», las acciones históricas tienen un «interior» o un «lado pensativo», que expresa la intención del agente, confiriendo un caracter universal al acto individual único y posibilitando que el historiador reconstruya el pasado a partir de las pruebas que se le presentan como aspecto «exterior» de aquellos actos deliberados o reflexivos que son el objeto de la historia[410]. La historia es inteligible de este modo porque es, en definitiva, historia de las ideas, es decir, de la acción intelectual que lleva a cabo el historiador al *re-actualizar (re-enactment)*[411] los acon-

---

[407] Collingwood se refiere fundamentalmente a los ataques que Prichard y Russell dirigieron contra la ética desde sus diferentes puntos de vista; cfr. *Aut.*, p. 53.

[408] Unos años antes, CROCE había escrito «la historia es esencialmente obra de pensamiento» (*Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1917, p.158 y *passim*), queriendo expresar con ello, por una parte, que la historia no puede ser obra del sentimiento ni de la imaginación, y, por otra parte, la condenación y disolución de la filosofía de la historia, esto es, de un pensamiento que esté por encima de la historia, pues ésta se identificaría con la filosofía —que no es sino el «manto metodológico» de la historia.

[409] «En el caso de la naturaleza, no se presenta esta distinción entre el exterior y el interior de un acontecimiento. Los acontecimientos de la naturaleza son meros acontecimientos, no los actos de agentes cuyo pensamiento se esfuerza por rastrear el hombre de ciencia... Para el hombre de ciencia la naturaleza es siempre y puramente un «fenómeno», no en el sentido de que sea imperfecto en su realidad, sino en el sentido de ser un espectáculo que se presenta a su observación inteligente; mientras que los acontecimientos de la historia nunca son meros fenómenos, nunca meros espectáculos para la contemplación, sino cosas que el historiador mira, pero no los mira, sino que mira *a través* de ellos, para discernir el pensamiento que contienen», cfr. R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 209. Como vemos, la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu sigue presente en Collingwood.

[410] La exposición más precisa de lo que entiende por «exterior» e «interior» de un acontecimiento histórico, la encontramos en «Naturaleza humana e historia humana» (1936), en *ibid.*, pp. 208-209; a esta distinción había aludido W. DILTHEY en su «Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu» (cfr. *El mundo histórico*, F.C.E., México, 1978), aunque en la concepción diltheyana de «interior» tendrían también cabida sentimientos y emociones, y no sólo pensamientos, como en el caso de Collingwood; sobre este aspecto de la comparación entre Dilthey y Collingwood ha llamado la atención W. H. WALSH, *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 54-58.

[411] «El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de saberlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de "comprender" las palabras. De esta manera es como el historiador de la política o de la guerra, al verse frente a un resumen de ciertas acciones ejecutadas por Julio César, trata de comprender estas acciones, es decir, de descubrir qué pensamientos tenía César en la mente que lo decidieron a ejecutarlas.

tecimientos; sólo los pensamientos pueden actualizarse de esta manera y, por eso, sólo ellos pueden constituir la materia de la historia. Ahora bien, el historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrigiendo los errores que pueda advertir en ellos; esta crítica de los pensamientos cuya historia traza no es algo secundario a la tarea de trazar su historia, sino condición indispensable al conocimiento histórico mismo, pues «todo pensar es pensar crítico»[412]; y éste es el sentido en el que se dice que el historiador recrea la historia.

Profundizando en su definición de historia, para Collingwood, afirmar que la historia es la historia del pensamiento es una forma de salvar el abismo temporal entre el historiador y su objeto, el pasado. De acuerdo con Croce una vez más, considera que la «resurrección del pasado» —según palabras de Michelet— es una tarea imposible e inútil[413]; imposible, pues no puede conocerse el pasado tal cual fue; inútil, pues nadie quiere desarraigarse del presente para caer, atrás, en un pasado muerto. El pasado sólo puede investigarse desde el presente y, al subrayar la contemporaneidad de toda historia[414], está señalando a su vez la primacía de la motivación práctica en la obra histórica; frente a Ranke, que quería exponer los hechos mismos tal y como habían acaecido *(wie es eigentlich gewesen)*[415], Collingwood reivindica el principio kantiano de «pensar es juzgar» —el historiador nunca puede ser imparcial—, añadiendo que sólo un interés de la vida presente puede movernos a investigar un hecho pasado, apareciendo la historiografía siempre que surge la necesidad de entender una situación para actuar.

Esto supone para el historiador representarse la situación en que se hallaba César, y pensar por sí mismo lo que César pensaba de la situación y las posibles maneras de enfrentarse a ella. La historia del pensamiento y, por lo tanto, toda historia, es la reactualización de pensamientos pretéritos en la propia mente del historiador». R. G. COLLINGWOOD, *Idea*, p. 210. Sobre la «re-actualización» de Collingwood, cfr. la segunda parte de mi artículo sobre Collingwood («La teoría de la reactualización y el primado de la razón práctica»), ed. cit., pp. 158-167; cfr. asimismo E. LLEDÓ, *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 173-185.

[412] R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 211.

[413] Aquí se equivoca H. I. MARROU cuando afirma refiriéndose a Collingwood: «Declarémoslo con energía: el historiador no se propone por tarea (concediendo que pueda concebirse sin contradicción) el reanimar, hacer revivir, resucitar el pasado», en *El conocimiento histórico*, Lábor, Barcelona, 1968, p. 35.

[414] Cfr. al respecto B. CROCE, *Teoria e Storia*..., p. 1. Cfr. COLLINGWOOD, «La filosofía de la historia de Croce», *Ensayos*, p. 44 y ss; un poco más adelante, criticará a Croce por su opinión de que el historiador siempre justifique y nunca condene, pues lo considera contradictorio con la idea de contemporaneidad de la historia: «Como historiador de César soy contemporáneo de César. Cuando un hombre está muerto, el mundo le ha juzgado, y mi juicio no importa; pero el mero hecho de que estoy reconsiderando su historia prueba que no ha muerto, que el mundo no ha emitido todavía su juicio... El pensamiento es vida, y por consiguiente el historiador nunca puede ser imparcial» (*ibid.*, p. 54).

[415] En el prefacio a la *Historia de los pueblos románicos y germánicos* (1874) aparece la famosa expresión de L. von RANKE que tanta tinta ha hecho derramar: «Se ha dicho que la historia tiene la función de enjuiciar el pasado, de intuir el presente en beneficio del futuro; el presente ensayo no se arroga tan alta función: mostrará simplemente, *como ha sido en realidad*». Cfr. *Idea*, p. 133.

Ahora bien, si nadie sabe, ni nadie ha sabido jamás, y nadie sabrá jamás, qué fue lo que sucedió exactamente, esto significa, de un lado, que la filosofía de la historia no puede tener como objetivo determinar los hechos históricos ni arrojar ninguna luz sobre ellos, y, de otro lado, que ninguna formulación histórica podrá expresar nunca la verdad completa sobre un hecho particular. La objetividad del conocimiento histórico habrá de buscarse, pues, en algo diferente que en la reconstrucción exacta de los acontecimientos del pasado, de los que es imposible tener experiencia inmediata. Sin embargo, para tener conocimiento de algo, es preciso tener experiencia de ello, aunque la mera experiencia no constituya conocimiento. ¿Cómo es, pues, posible el conocimiento del pasado? Aquí la explicación de Collingwood: el historiador parte de pruebas del pasado —«reliquias»— que han llegado hasta su presente y a partir de ellas comienza su tarea de interpretación de las mismas, reconstruyendo críticamente en su mente los elementos que dieron lugar a esa prueba[416], pero esto sólo es posible porque dichas pruebas son fruto del *pensamiento* de individuos que existieron antes que nosotros; y aquí pensamiento ya ha dejado de significar únicamente reflexión, para adquirir el caracter intencional de la acción. Decir que «el conocimiento histórico tiene como objeto propio el pensamiento»[417] expresa en un primer momento la autoconciencia del historiador, esto es, su capacidad para volverse consciente de la continuidad de sus experiencias revirtiendo en su actividad reflexiva; pero lo que diferencia al conocimiento histórico de la psicología —que atendería a los procesos de conciencia, al acto de pensar mismo— o de la ciencia natural —que subrayaría la continuidad de experencias, infiriendo generalidades de los acontecimientos observados— es que reviste al acto reflexivo de *intencionalidad* en un doble sentido: 1) en cuanto que toda investigación histórica comienza con el planteamiento de un problema, con el *propósito* de resolverlo, y 2) en cuanto que es capaz de representar y transmitir al presente las *intenciones* y *deliberaciones* de individuos pasados.

En este sentido, en su afán por evitar el escepticismo y relativismo a que conducía la teoría diltheyana, sostiene que todo lo que podemos conocer con veracidad y objetividad de las experiencias históricas son los pensamientos y razonamientos de las personas que tomaron parte en ellas: «Para la historia, el objeto por descubrir no es el mero acontecimiento sino el pensamiento que expresa; descubrir ese pensamiento es ya comprenderlo; después que el historiador ha comprobado los hechos, no hay proceso ulterior de inquisición en sus causas; cuando sabe lo que ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido»[418] En conse-

---

416 Cfr. «Los límites del conocimiento histórico» (1927), *Ensayos*, pp. 143-145 y 147-148.

417 «El asunto...» (1936), *Idea*, p. 293.

418 R. G. COLLINGWOOD, *op. cit.*, p. 210. Esto no significa que para Collingwood el concepto «causa» esté necesariamente fuera de lugar en lo que se refiere a la historia, sino solamente que se utiliza en un sentido especial: «La causa del acontecimiento significa para el historiador el pensamiento en la mente de la persona por cuya agencia se produjo el aconteci-

cuencia, para Collingwood el concepto central de la historia es el concepto de «acción», es decir, de pensamiento que se expresa en conducta externa; según esto, los historiadores tienen que partir de lo meramente físico o de descripciones de lo meramente físico, pero su designio es penetrar más allá, hasta el pensamiento que está en su base; en la terminología propia de Collingwood, quieren pasar del «exterior» del acontecimiento a su «interior»; y una vez que han hecho esta transición, dice, la acción se hace para ellos completamente inteligible. De esta manera, el puente entre el presente y el pasado es el pensamiento que tienen en común los seres humanos, concebido como racionalidad práctica, esto es, como *acción*. Los actos reflexivos o deliberados, esto es, los que hacemos «a propósito», son los únicos que pueden convertirse en materia de historia; de ahí su taxativa afirmación: «no hay hechos en historia, sino acciones que expresan algún pensamiento»[419]. El historiador reconstruye el pasado a partir de las huellas del mismo que han llegado al presente, de forma que el pasado que resulta ya no es el que realmente sucedió, sino el resultado del trabajo crítico del historiador[420]; el hecho en sí es incognoscible, pero eso no significa que el historiador construya el pasado que se le antoje, pues depende de las pruebas, por una parte, y de su capacidad lógica, por otra.

Esta concepción de la comprensión histórica tiene, sin duda, muchos puntos flacos, entre ellos —además del ya mencionado y que afecta a la objetividad del conocimiento histórico—, la pretensión de que los hombres hacen la historia absolutamente libres de cualquier determinación natural o social, o la suposición de que todas las acciones humanas son deliberadas, cuando hay tantas impulsivas e irreflexivas[421]. Su planteamiento trasluce una cierta ingenuidad de su confianza en la razón humana, que no hay que confundir con un intelectualismo —como hace Walsh[422]—, sino como un intento de recuperar para la historia el primado de la razón práctica ilustrada[423]; de ahí su crítica al pensamiento como mera actividad teórica, que no podría ser moral ni inmoral, sino únicamente verdadero o falso, mientras que la acción conllevaría ese aspecto ético deseable en todo conocimiento práctico; y la historia debe serlo[424].

---

miento, y esto no es algo distinto del acontecimiento, es el interior del acontecimiento mismo», *ibid*.

[419] *Aut.*, p. 128.

[420] Cfr. «Los límites...», *Ensayos*, pp. 144-145.

[421] Una crítica escueta pero bastante acertada de la teoría de Collingwood se encuentra en W. H. WALSH, *op. cit.*, pp. 58-66.

[422] «Cuando Collingwood dijo que toda historia era la historia del pensamiento, quería decir que se interesaba propiamente por *operaciones intelectuales*», W. H. WALSH, *op. cit.*, p. 54.

[423] El primado de la razón práctica sobre la teórica es una constante del pensamiento ilustrado alemán, localizable en Thomasius, Crusius y, fundamentalmente en Kant (*K.p.V.*). Collingwood no deja constancia de esta filiación, sin embargo, dedica parte de su *Nuevo Leviatán* —la última obra que publicó en vida— a analizar el problema, de lo que deduzco que dialoga con este punto arquimédico ilustrado a través de Hobbes; cfr. *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1942, parte I, cap. 1, §§ 66-68, y cap. 14, §§ 3-62.

[424] Para Collingwood, es un error la separación absoluta entre teoría y práctica, lo que presupone la creencia en que una persona entregada al pensamiento teórico puro está actuan-

El caballo de batalla de Collingwood es su lucha contra el realismo histórico[425], que supone que el mejor historiador es el que conoce la mayor cantidad posible de aspectos del pasado, haciendo que su tarea de confeccionar historias universales desemboque en el ejercicio mecánico de «tijeras y engrudo»[426], es decir, en la combinación más compleja posible de testimonios de autoridades, ante la imposibilidad de acceder directamente a esos acontecimientos del pasado que se pretenden transmitir fielmente; sin embargo, no aparece en su obra un rechazo completo de la acumulación de nombres y fechas. Collingwood encuentra utilidad en las crónicas, a las que denomina «huesos descarnados que pueden un día convertirse en historia cuando alguien pueda vestirlos con la carne y la sangre de un pensamiento que es al mismo tiempo de él mismo y de ellas»[427]; las crónicas no son historia, pero pueden llegar a convertirse en ella si una generación posterior hace objeto de reflexión de aspectos que para sus progenitores eran meramente «huesos descarnados». La finalidad de la historia como ciencia autónoma ya no puede consistir en la confección de una historia universal exhaustiva, tarea imposible y conducente al escepticismo —bien por exceso o por defecto de testimonios. Pero la otra ladera es justamente el subjetivismo histórico, el historicismo antropológico; el perspectivismo, en cuanto reactualizado un suceso pasado, significa que el historiador reconstruye en su propia mente lo que *considera* que eran los pensamientos de los agentes involucrados en esos sucesos, críticamente, es decir, en el contexto de sus propios conocimientos, condicionado por la época y el lugar que le ha tocado vivir: desde su *punto de vista*.

Por esto, casi más importante que saber qué historia nos está contando un individuo, es saber quién es el narrador en cuestión, pues la

---

do sin propósito, o, en el otro extremo, defender que sólo puede haber historia de aspectos de la vida práctica (política, guerra, vida económica, etc) —resultado de la concepción hegeliana, expresada en sus lecciones sobre filosofía de la historia, de que la materia propia de la historia es la sociedad y el Estado, esto es, la «mente objetiva», la mente en cuanto expresándose hacia afuera en acciones e instituciones—, cfr. *Idea*, pp. 297-299, y *Aut.*, p. 145 y ss. El problema que suscita este punto de vista, esto es, que toda investigación comienza con el planteamiento de un cierto problema, con la concepción de un propósito o la formación de una intención, es que contribuye a desdibujar la frontera entre ciencia natural e historia que tanto subrayó.

[425] «El realismo histórico significa por sí mismo que todo lo que se incluya en la suma total de acontecimientos que han sucedido es un objeto posible y legítimo de conocimiento histórico... El realismo histórico supondría que no existe ningún límite para el conocimiento histórico, excepto los límites del pasado en cuanto pasado... Además el realismo histórico lleva aparejado el absurdo de considerar el pasado como algo todavía existente por sí en un *noetòs tópos* propio», «Los límites...», *Ensayos*, p. 146.

[426] Es ésta una expresión que aparece utilizada profusamente a lo largo de su obra. Desde mi punto de vista, el lugar donde aparece mejor explicado y sistematizado qué entiende por esto es en «La evidencia...», *Idea*, pp. 248-249.

[427] «El asunto de la historia», *Idea*, p. 292. En este punto se nota también la influencia de Croce, quien, para ilustrar que toda historia es historia contemporánea, diferencia entre «historia» y «crónica», considerando que esta última es el pasado en cuanto creído simplemente sobre la base de testimonios pero no históricamente conocido, algo así como el cuerpo de la historia del cual se le ha ido el espíritu, el «cadáver de la historia». Collingwood hace referencia a este punto en la parte dedicada a Croce en *Idea*, pp. 198-199.

historia no consiste en la narración de hechos, sino en la reflexión sobre los mismos y no puede, ni debe, prescindir de la intencionalidad del historiador. La recuperación del pasado sólo es importante en cuanto que nos sirva para reconstruir nuestra propia identidad cultural, para ayudarnos en el diagnóstico de nuestros problemas morales y políticos. Así, la historia se convierte en una serie de respuestas no definitivas a preguntas lanzadas desde el presente, con la modestia de las cuestiones fundamentales.

Una de las virtudes de Collingwood (de quien me ocuparé con más detenimiento en el epílogo) es haberle bajado los humos a la filosofía de la historia, denunciando sus pretensiones de universalidad y objetividad, que hacen que la explicación histórica desemboque en la predicción del futuro —aspecto en el que se dan la mano filosofías de la historia especulativas, positivismos y materialismos históricos—, que el filósofo de la historia devenga algo así como «metereólogo»[428] y que la historia se convierta en un proceso inevitable, al margen de las intenciones y deliberaciones de los individuos racionales libres que las encarnan. Pero esto es ya objeto del siguiente apartado.

2. Determinismo causal e inevitabilidad histórica

Desde Hume, el problema de la causación ha sido tratado como una especie de niño mimado en epistemología y en filosofía de la ciencia. Y, por lo que hemos visto en el apartado anterior, el problema de la causalidad aparece ligado a los planteamientos de la explicación y la comprensión del proceso histórico. No es mi intención hacer un análisis exhaustivo de la explicación causal en la investigación histórica[429], sino una aproximación al debate acerca de la «inevitabilidad histórica»[430], esto es, al planteamiento contemporáneo del determinis-

---

[428] «... para los positivistas (la tarea postulada por la filosofía de la historia) se trataba del intento de convertir la historia, no en una filosofía, sino en una ciencia empírica, como la meteorología», *Idea*, p. 11. Para ilustrar la predicción de futuro como corolario del descubrimiento de leyes uniformes que explican por qué determinado acontecimiento *tuvo* que suceder, esto es, sucedió *necesariamente;* cfr. G. H. von WRIGHT, *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Cfr. también C. HEMPEL, «The Function of General Laws in History», en *The Journal of Philosophy*, vol. XXXIX, 1942, pp. 35-48, y A. DONAGAN, «Explanation in History», en *Mind*, vol. LXVI, 1957, pp. 145-164. Cfr. asimismo W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957.

[429] Cfr. al respecto J. TOPOLSKY, *Metodología de la historia*, Cátedra, Madrid, 1985, páginas 413-448.

[430] Término utilizado por primera vez en este sentido por B. BERENSON para explicar lo que entendía por «interpretación accidental de la historia»: «Esta —dice— me apartó de la doctrina, que aceptaba en mi juventud, de la inevitabilidad de los acontecimientos y del demonio de Moloc que nos devora todavía hoy día: la doctrina de la "inevitabilidad histórica". Cada vez creo menos en estos dogmas más que dudosos y desde luego peligrosos, que tienden a hacernos aceptar que lo que sucede es irresistible y que es temerario oponerse a ello», *Rumor and reflection*, Simon and Schuster, New York, 1952, p. 110; citado por I. BERLIN, «La inevitabilidad histórica», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 106.

mo e indeterminismo en historia, a saber, si el proceso histórico está en manos de las leyes inexorables de un destino impersonal o, por el contrario, se haya sujeto a las directrices voluntarias que quieran imprimirle individuos e instituciones sociales.

La explicación causal entra a formar parte en la polémica bajo el espejismo de que si la interpretación de los hechos pasados puede aparecernos como necesariamente determinada, en el supuesto de que a ciertas causas siguieran inexorablemente ciertos efectos, lo mismo ha de ser válido para el futuro. Esta postura es errónea porque no tiene en cuenta la distinción entre un aspecto gnoseológico y otro ontológico en el análisis histórico; del conocimiento de hechos pasados se pretende deducir no sólo leyes de regularidad histórica[431], sino también predicciones de hechos concretos, sin atender a que los elementos que fijamos y ordenamos han dejado de ser hechos para convertirse en saber acerca de los mismos; se trata, utilizando terminología bergsoniana, de lo real como «ya dado», como «ya sido»; sabemos *qué* pasó y podemos ponernos a lucubrar *por qué* fue así y no de otra manera[432], pero no podemos deducir de la pretensión de cientificidad del conocimiento histórico que nos espera un futuro inexorable, al margen de las condiciones de posibilidad que nosotros instituyamos[433]. Toda explicación causal —en forma de razones aducidas con posterioridad— provoca una ilusión de fatalismo; la referencia a *un* momento del pasado hace que se detenga la evolución; el encorsetamiento cognoscitivo hace que lo que es contingente de suyo aparezca como necesario, lo que es cambio, como inmutable; el tiempo, connatural a lo histórico, se pone entre paréntesis por las pretensiones gnoseológicas de eternidad.

El problema del determinismo, es decir, del principio que afirma que todo en el universo tiene su condicionamiento, está estrechamente unido al principio de causalidad como fundamento de la afirmación de que los hechos —tanto naturales como sociales— se rigen por regularidades. Generalmente se entiende por determinismo la convicción de que todo cuanto ocurre tiene una o varias causas, y no podría haber ocurrido de otra manera más que si algo, en la causa o en las causas, hubiese sido asimismo distinto, de manera que todo está de antemano fijado, condicionado y establecido. El principio de causalidad es, pues, la esencia o la principal manifestación del determinismo. Se puede decir, sin embargo, que el determinismo implica más que la causalidad, porque junto a la propia causalidad, acepta también la existencia de regularidades que determinan el funcionamiento de las causas. Por

[431] Sobre el principio de causalidad como base para la afirmación sobre la regularidad de los hechos históricos, cfr. J. TOPOLSKY, *op. cit.*, p. 190 y ss.

[432] Es conocida la máxima de H. A. TAINE: «Después de la recolección de hechos, viene la búsqueda de causas»; cfr. *Essais de critique et d'histoire*, 1858-1894, y *Nouveaux Essais de critique et d'histoire*, 1865.

[433] E. CASSIRER, en *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausal problem*, 1936, p. 82, sostiene que hablar de enunciados causales en el contexto de la explicación histórica supone que tratamos de «proposiciones sobre el conocimiento» y no sobre cosas o acontecimientos.

tanto, es un concepto que une el problema de las causas con el de las leyes, es decir, la causalidad con la interpretación nomotética.

Por el contrario, la interpretación que niega que el universo se rige por regularidades, puede ser llamado indeterminismo radical. No obstante, aunque para el indeterminista el universo no está sujeto a ninguna regularidad, puede aceptar el principio de causalidad como uno de los principios de conocimiento basado en el sentido común, pero muchas veces lo limita a las causas inmediatas y se niega a ceptar el condicionamiento causal indirecto. Así, un indeterminista radical dirá que la Primera Guerra Mundial fue causada por el asesinato de Sarajevo, y quizás llegará un poco más lejos en su análisis, pero se negará a buscar las causas, por ejemplo, en los conflictos económicos y políticos entre las grandes potencias. El principio del indeterminismo radical choca con una pretensión científica para la historia, ya que sería incompatible con el principio de que la investigación científica no debe limitarse a simples descripciones de los hechos. Un indeterminismo moderado, sin embargo, podría ser compatible porque admitiría regularidades estadísticas —necesarias desde el punto de vista gnoseológico— junto a sucesos casuales —que llenarían el margen entre la probabilidad considerable y la certeza.

¿Determinismo o azar en la historia? Ambos se presentan como torrenteras que conducen inexorablemente a la inevitabilidad histórica, actuando como obstáculos que impiden que el hombre se convierta en rector consciente de su propio destino. Desde el punto de vista de la interpretación histórica, se conoce al primero como «la perversidad de Hegel» y al segundo como «la nariz de Cleopatra»[434], denominación esta última voltairiana, aludiendo a que el resultado de la batalla de Actium no se debió a las causas que suelen exponer los historiadores, sino al encantamiento amoroso en que Cleopatra tenía a Antonio.

La precipitación de los acontecimientos en el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial había hecho que los escritores británicos, como resultado de una creciente sensación de incertidumbre y de aprensión, insistieran en la importancia del accidente en la historia. El primero en ocuparse de este tema fue Bury, quien escribió un artículo titulado precisamente «La nariz de Cleopatra»[435], donde llamaba la atención sobre «el elemento de la coincidencia casual» que ayuda en medida no pequeña «a determinar los acontecimientos en la evolución social»; en su opinión, la historia no se determina por secuencias causales tales como las que forman la materia de la ciencia, sino por la fortuita «colisión de dos o más cadenas independientes de causas»; se

---

[434] Cfr. E. H. CARR, *¿Qué es historia?*, Ariel, 1984, p. 122. F. J. TEGGART había aludido a esta denominación en su artículo «La causación en los hechos históricos» (1942), en *La causalidad en la historia* (trad. de J. A. Piera y S. del Campo), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, p. 14.

[435] En J. BURY, *Selected Essays*, ed. por H. W. V. Temperley, Cambridge, 1930. En 1909 había publicado un ensayo, «Darwinismo e historia» (cfr. misma ed.), donde atacaba deliberadamente la idea de que los acontecimientos históricos pueden explicarse por referencia a leyes generales.

muestra partidario de la regularidad en la explicación de los acontecimientos históricos, pero no de las leyes generales; en definitiva, lo que pretende al subrayar la importancia de las coincidencias fortuitas en la determinación de los acontecimientos históricos es mostrar la función decisiva de la individualidad[436], a la cual ha eliminado, en su opinión, falsamente la sociología con el fin de facilitarse la tarea de asimilar la historia a la uniformidad de la ciencia. H.A.L. Fisher reflejó su desilusión ante el desmoronamiento de los sueños liberales después de la primera Guerra mundial, suplicando a sus lectores que reconozcan «el papel de lo contingente y lo imprevisto en la historia»[437].

La popularidad en Inglaterra de una teoría accidental de la historia coincidió con el desarrollo del existencialismo en Francia, bajo la famosa consigna dictada por Sartre en *El ser y la nada:* «la existencia no tiene causa, ni razón, ni es necesaria». En Alemania, Meinecke, al final de su carrera, se impresionó ante el papel que el azar desempeña en la historia; afeó a Ranke no haber dedicado bastante atención a este fenómeno, y, después de la segunda Guerra Mundial, atribuyó los desastres nacionales de los pasados cuarenta años a una serie de accidentes: la vanidad del Kaiser, la elección de Hindenburg para la presidencia de la república de Weimar, el carácter obseso de Hitler, etc. En fin, todo parece indicar que cuando las naciones navegan por los acontecimientos históricos con vientos adversos, prevalecen las teorías que destacan el papel del azar o de lo accidental en la historia.

K. Popper, que en los años treinta había escrito en Viena una obra de gran relevancia acerca del nuevo aspecto de la ciencia *—La lógica de la investigación científica—*, escribió en inglés durante la segunda

---

[436] La crítica de Collingwood a Bury se centra precisamente en su concepción de la individualidad como expresión de un elemento irracional —por accidental—; en su opinión, esto se debe a que nunca había considerado la individualidad como la sustancia misma del proceso histórico, sino que sólo había pensado en ella como una interferencia parcial y ocasional: «La individualidad sólo significa para él lo extraordinario, lo excepcional, una interrupción en el curso normal de los acontecimientos, y el curso normal de los acontecimientos significa un curso de acontecimientos causalmente determinado y científicamente comprensible. Si hubiera desarrollado lógicamente las ideas de su primer ensayo hubiera concluido que la individualidad, en lugar de aparecer en la historia sólo de vez en cuando en forma de lo accidental o contingente, es precisamente aquello con lo cual se hace la historia; lo que le impidió adelantar hacia esta conclusión fue su prejuicio positivista de que la individualidad en cuanto tal es ininteligible, y que, en consecuencia, las generalizaciones de la ciencia son la única forma posible de conocimiento», R. G. COLLINGWOOD, *Idea*, p. 151. Collingwood no puede aceptar que contingencia en la historia signifique ininteligibilidad; situado en la tradición idealista de la comprensión histórica, defenderá que la historia no es en sí misma más que la recreación del pensamiento pasado en la mente del historiador (cfr. *ibid.* p. 223), por lo que racionalidad e inteligibilidad habrán de ser las notas constitutivas de la individualidad.

[437] Cfr. H. A. L. FISHER, *A History of Europe*, Eyre y Spottiswoode, London, 1932, vol. I, p. VII: «Un don intelectual... me fue negado. Hombres más sabios e ilustrados que yo distinguieron en la historia una trama, un ritmo, una estructura predeterminada. Tales armonías se me ocultan. Sólo puedo ver un hecho contingente siguiendo a otro, así como una ola sigue a la otra. Hay sólo un gran hecho del que, por ser único, no pueden hacerse generalizaciones. Hay sólo una regla segura para el historiador: reconocer en el desarrollo de la suerte de los hombres el juego de lo contingente y de lo imprevisto». Esta afirmación de Fisher tuvo casi tanta resonancia como el famoso aforismo de Ranke en el siglo pasado.

Guerra Mundial dos libros de índole más popular, *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*. Fueron escritos bajo la poderosa influencia emocional de la reacción contra Hegel, tratado, junto con Platón, de antecesor espiritual del nazismo, y contra el marxismo más bien superficial que caracterizaba el clima intelectual de la izquierda inglesa de unos años antes. Los blancos de sus críticas eran, pues, las —a su decir deterministas— filosofías de la historia de Hegel y de Marx, que quedaban hermanadas bajo el concepto vergonzoso de «historicismo»[438]. Estos ataques de Popper al por él denominado historicismo anticipaban los argumentos en contra del determinismo histórico y sus conexiones con el totalitarismo político que encontramos en el ensayo de I. Berlin, *La inevitabilidad histórica* (1954)[439]. Sir Isaiah dejó el ataque contra Platón, añadiendo a cambio la acusación —que falta en Popper— de que los planteamientos de Hegel y Marx son censurables porque el explicar las acciones humanas en términos causales implica la negación del libre albedrío humano y estimula a los historiadores a que abandonen su obligación de pronunciar sentencias morales condenatorias contra los Carlomagnos, los Napoleones, los Hitlers y los Stalins de la historia. Berlin comenzaba su ensayo con un lema de T.S. Eliot: «...esas vastas fuerzas impersonales», y a todo lo largo del escrito satiriza a quienes creen que esas fuerzas son el factor decisivo de la historia, y no los individuos.

En opinión de Berlin, el determinismo no es sólo un presupuesto del método científico, ya que «uno de los más profundos deseos humanos es encontrar un patrón unitario en el que esté simétricamente ordenada la totalidad de la experiencia; el pasado, presente y futuro; lo real, lo posible y lo que está incompleto; la unidad del cognoscente y de lo conocido, de lo externo y de lo interno, del sujeto y del objeto de materia y forma, del yo y del no-yo... Esta idea central, cualquiera que sea su origen o valor, está en el corazón mismo de una gran parte de la especulación metafísica, de los esfuerzos que se hacen para la unificación de las ciencias, y de una gran parte del pensamiento estético, lógico, social e histórico»[440]. Con esto, Berlin critica tanto los esfuerzos metafísicos y teológicos de toda la filosofía especulativa de la historia desde sus orígenes[441], como los intentos positivistas de reducir la explicación histórica a una subsunción a causas y leyes, así como la propuesta marxista de hacer de la sociología una ciencia[442]. Para Ber-

---

[438] Con su aplicación de este término a todas las opiniones históricas que le desagradan, sin importar del signo que sean, ha vaciado Popper el término de todo contenido preciso.

[439] Cfr. B. T. Wilkins, *¿Tiene la historia algún sentido? Una crítica a la filosofía de la historia de Popper* (trad. de P. Rosenblueth), F.C.E., México, 1983, p. 15.

[440] Cfr. I. Berlin, «La inevitabilidad histórica», en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (trad. de J. Bayón), Alianza, Madrid, 1988, pp. 175-176.

[441] «Desde la época de Bossuet a la de Hegel se ha pretendido, con una gran variedad de grados en lo que se refiere a su generalidad y confianza, poder rastrear la estructura de la historia (generalmente *a priori*, a pesar de todas las protestas en contra) que descubra el único patrón verdadero en el que se vea que encajan todos los hechos», I. Berlin, *op. cit.*, p. 176.

[442] «Tenemos ante nosotros a las grandes teorías sociológicas de la historia, las interpretaciones materialistas o científicas que empezaron con Montesquieu y los *philosophes*, y lleva-

lin, cualquier teoría que desemboque en la marcha inexorable de la historia, ignorando que ésta es un fenómeno individual que hacen los individuos libres, debe ser combatida; lo mismo da que se presente bajo el signo del providencialismo, del progreso, de la causalidad o de las leyes científicas; lo mismo da que conduzca a la inevitabilidad, la «astucia de la razón» o una «mano invisible»; todo determinismo aparece como incompatible con la esencia misma de lo histórico. En realidad, es por un punto de vista ético por lo que Berlin rechaza el determinismo histórico, porque excluye la idea de responsabilidad personal y de libertad: «El determinismo claramente priva a la vida de toda una escala de expresiones morales. Muy pocos de sus defensores se han hecho la pregunta de qué es lo que contiene esta escala (sea o no deseable) y de cuál sería el efecto que su eliminación produciría en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje. De aquí que yo crea que, sea o no sea verdad alguna forma de determinismo, están equivocados aquellos historiadores o filósofos de la historia que sostienen que la responsabilidad y el determinismo no son nunca incompatibles entre sí, y que, a su vez, esté o no esté justificado algún tipo de creencia en la realidad de la responsabilidad moral, lo que parece claro es que estas posibilidades se excluyen mutuamente: ambas creencias pueden ser infundadas, pero las dos no pueden ser verdad al mismo tiempo. No he intentado dar la razón a ninguna de estas alternativas, sino sólo defender que los hombres han presupuesto siempre en su discurso ordinario la libertad de elegir»[443].

Una de las cosas que reprochaba Carr a Berlin en la polémica sostenida con él en la década de los sesenta, era que le parecía infantil atribuir los acontecimientos históricos a los actos de los individuos, pues la historia debía escribirse de forma impersonal para ser científica[444]. Ciertamente le parece a Berlin una falacia el reducir la historia a las biografías y proezas de los grandes hombres, pero falacia igualmente grande es decir que cuanto más impersonal y general sea la historia, más válida es; en opinión de Berlin, afirmar que la verdad está entre esos dos extremos, entre las posturas igualmente fanáticas de Comte y Carlyle, es decir quizá algo insípido, pero que puede estar cerca de la verdad[445]. Frente a la acusación de invitar a los historiadores a moralizar, se defiende diciendo que no es eso lo que pretende, sino sostener que los historiadores y filósofos de la historia, como los demás hombres, usan un lenguaje que está salpicado de palabras que tienen fuerza valorativa, y que invitarles a que eliminen de él dicha

ron a las grandes escuelas del siglo XIX, desde los saint-simonianos y hegelianos hasta los seguidores de Comte, Marx y Darwin y los economistas liberales; desde Freud, Pareto y Sorel hasta los ideólogos del fascismo. De todas éstas, el marxismo es con mucho la más audaz y la más inteligente, pero los que la practican, por mucho que hayan añadido a nuestro conocimiento, no han conseguido su noble y poderoso intento de convertir la historia en una ciencia», I. BERLIN, *op. cit.*, p. 178.

[443] I. BERLIN, *op. cit.*, introducción, pp. 12-13.

[444] Cfr. *The Listener*, 7 de septiembre de 1967, p. 291.

[445] Cfr. I. BERLIN, *op. cit.*, introducción, p. 27.

fuerza es pedirles que lleven a cabo una tarea entontecedora y anormalmente difícil: «Ser objetivo, no estar apasionado y carecer de prejuicios es, sin duda alguna, una virtud de los historiadores, como de cualquiera que quiera establecer la verdad en cualquier campo. Pero los historiadores son hombres y no están obligados a deshumanizarse en mayor medida que otros hombres»[446].

Desde mi punto de vista, es un acierto de Berlin subrayar que toda interpretación histórica debe conllevar una actitud moral: «Ningún escrito histórico que sobrepase a la pura narración de un cronista e implique una selección y una distribución desigual de lo que subraye, puede ser por completo *wertfrei* (carente de juicios valorativos)»[447]. No puede pretenderse que sea tarea del historiador o del filósofo de la historia la mera presentación, descripción y análisis de los acontecimientos, retirándose después y «dejando hablar a los hechos». Tampoco es admisible la confusión de que al comprender los sucesos pasados, al saber porqué fueron como fueron, consideremos que no podían haber sido de otra manera y nos sintamos tentados de disculpar a aquellos individuos que llevaron a cabo una opción ética equivocada; comprenderlo todo no significa perdonarlo todo, y es tarea del filósofo de la historia —en este sentido, filósofo moral— comprometerse en sus juicios históricos.

En definitiva, Berlin puede aceptar algunas leyes y estructuras que dejen alguna libertad de decisión. No es que defienda que el determinismo sea necesariamente falso, sino sólo que nosotros no hablamos ni pensamos como si pudiera ser verdadero y que sería difícil que siguiéramos teniendo la misma imagen del mundo si creyéramos seriamente en él; si la creencia en la libertad —dice— es una ilusión, ésta es tan profunda y está tan arraigada que no se puede considerar tal ilusión: «De aquí que la vieja controversia entre libertad y determinismo, mientras que sigue siendo un auténtico problema para teólogos y filósofos, no tiene por qué turbar las ideas de los que se preocupan de cuestiones concretas: las vidas reales de los seres humanos en el espacio y en el tiempo de la experiencia normal. Para los historiadores que ejercen su profesión el determinismo no es, ni necesita ser, un tema importante»[448]. Al producirse la explicación causal con posterioridad al desarrollo del acontecimiento, experimentamos siempre una ilusión de fatalismo; al referirnos a *un* momento del pasado, detenemos la evolución.

En mi opinión hay que valorar el giro ético que se opera en la concepción histórica de Berlin, aunque su punto débil es descuidar, en aras de la defensa de un individualismo a ultranza, un análisis detalla-

---

[446] *Ibid.*, p. 29. En este sentido, Berlin reprocha a Carr que se contradice, ya que está criticando su postura mientras escribe: «Los valores entran en los hechos y son parte esencial de ellos. Nuestros valores son parte esencial del equipo que tenemos como seres humanos». E. H. CARR, *op. cit.*, p. 31.

[447] I. BERLIN, *op. cit.*, p. 33.

[448] I. BERLIN, *op. cit.*, p. 139.

do de las instituciones sociales y políticas que a veces llegan a constreñir al individuo. De todas formas, la opción por el determinismo o el indeterminismo es de suyo una opción ética; no hay demostración posible que incline la balanza hacia el lado del determinismo o del azar[449], a no ser que partamos de unos presupuestos o condiciones. Como diría R. Aron «el determinismo no es la simple aplicación a la historia del principio de causalidad, sino cierta filosofía de la historia»[450].

3. Historia y Ciencias sociales

En la década de los sesenta aconsejaba Carr en su célebre ensayo que la frontera entre la historia y las ciencias sociales permaneciera abierta para un tráfico mutuo[451], con lo que atestiguaba que existían peculiaridades en ambas que dificultaban el intercambio; por parte de la sociología, su tendencia a la teoría y al positivismo; por parte de la historia, su riesgo de encerrarse en el estudio de lo individual y singular sin atreverse a formular proposiciones de validez general. Sin embargo, a pesar de proponer que se dejaran abiertas las fronteras, en ningún momento propugnaba la destrucción de ese muro, ni lo denunciaba como una construcción artificial; las fronteras —que el historicismo se había encargado de levantar—existían y debían mantenerse, aunque era recomendable establecer cuantas más relaciones diplomáticas mejor entre ambos lados. Escéptico de las posibilidades de una ciencia social global o total y de las pretensiones de cualquiera de las ciencias sociales por erigirse en ciencia hegemónica de la sociedad y del hombre, Carr se limitaba a una propuesta menos ambiciosa, pero más realista. Y desde que formuló aquella recomendación, la intensi-

---

449 E. Nagel, en *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires, 1978, pp. 535-543. defiende el papel *operativo* de la tesis determinista y del principio de causalidad en la historia, esto es, la ventaja de su utilización como «principio regulador». En su opinión no es argumento suficiente contra el determinismo histórico decir que los sucesos humanos son imprevisibles, pues también son imprevisibles los terremotos y, sin embargo, inevitables (habría que añadir hoy que los terremotos son cada vez más y más predecibles, no así las acciones humanas). Está de acuerdo con la crítica que hace Berlin a aquellas filosofías de la historia que pretenden encontrar un orden invariable de cambios sucesivos que se manifiesta repetidamente en sociedades o civilizaciones diferentes; la falsedad de la doctrina de la inevitabilidad histórica es obvia, pues no todo lo que es lógicamente posible es también históricamente posible durante un período dado y para una sociedad dada, pero esto no implica que no haya conexiones causales en los procesos humanos, ni leyes necesarias del desarrollo en la historia humana. En definitiva, no es posible refutar definitivamente la tesis determinista, aunque también es lógicamente posible que de hecho no existan condiciones determinantes.

450 R. Aron, *Introducción a la filosofía de la historia* (trad. de A. Llanos). Siglo XX. Buenos Aires, 1984, p. 319. Sobre determinismo histórico y pensamiento causal, cfr. sección III, pp. 213-254.

451 «Cuanto más sociológica se haga la historia y cuanto más histórica se haga la sociología, tanto mejor para ambas. Déjese ampliamente abierta a un tráfico en doble dirección la frontera que las separa», E. H. Carr, *op. cit.*, p. 89. Sobre el tema es interesante consultar el ensayo de S. Juliá, *Historia social/ sociología histórica*, Siglo XXI, Madrid, 1989.

dad del tráfico no ha dejado de crecer en ambas direcciones. Claro, que su afirmación repondía ya a la constatación de un movimiento creciente que había venido desarrollándose entre las dos guerras mundiales: la denominada «historia social» del grupo francés de *Annales*.

Fueron un grupo de sociólogos, filósofos y geógrafos quienes emprendieron con resultados definitivos el lento trabajo de destrucción de las fronteras tan vigorosamente construídas por lo que Braudel ha denominado la gran historiografía alemana del siglo XIX; del campo mismo de la historia académica saldrían los hombres para sacar la disciplina en que trabajaban del empantanamiento —de erudición factual estéril y teorización sin base de investigación— en que se hallaba sumida. Pirenne, historiador belga, inició la polémica contra Sombart, reclamando que la necesaria teorización se fundamentara en una base suficiente de conocimiento concreto. El camino que él abrió, lo siguieron dos amigos suyos, dos jóvenes historiadores franceses, Lucien Febvre y Marc Bloch, que darían gran resonancia a su campaña gracias a la fundación en 1929 de una revista que tenía que servir para expresar y difundir sus puntos de vista y que bautizarían con el nombre de «Annales d'Histoire Economique et Sociale», cambiando después en varias ocasiones hasta llegar a ser la actual, definida por el título «Annales» y el subtítulo «Economies, Sociétés, Civilisations»[452].

Es difícil resumir los rasgos fundamentales de la concepción de la historia de la escuela de *Annales*, dado que han escrito demasiado y de forma fragmentaria y asistemática; además, por su misma vitalidad, por la necesidad de cambiar el frente de ataque de acuerdo con las exigencias del combate cotidiano, la obra de Bloch y de Febvre tenía que caer en contradicciones inevitables. Quizá su rasgo definidor más relevante corresponda a la finalidad crítica de la mayor parte de su obra, esto es, al rechazo del historicismo y de su estéril erudición factual, a la protesta contra el intento de establecer la indagación del «hecho histórico» como objetivo supremo, tal vez único, del historiador[453]. El primer combate es justamente el que librarán contra una

---

[452] Cfr. J. FONTANA, «Ascenso y decadencia de la escuela de los "Annales"» (1974), en *Hacia una nueva historia*, Akal, Madrid, 1985, p. 109, y, del mismo, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 200 y ss. La revista, que apareció con veleidades marxistas y abierta a las corrientes más progresivas de las ciencias sociales, se ha convertido hoy en uno de los pilares de la modernización del academicismo, pretendiendo sustituir la reflexión teórica por un conjunto de herramientas metodológicas novedosas y con garantía de cientifismo. En opinión de Fontana, hay dos períodos de los *Annales* que requieren especial atención: de 1929 a 1939, donde se recoge el pensamiento de M. Bloch —insuficientemente reflejado en su libro, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, publicado póstumamente en 1949—, y de 1946 a 1956, nueva etapa a la luz de los textos de L. Febvre. *Combats pour l'histoire* (1941-1956).

[453] Cfr. M. BLOCH, *Introducción a la historia* —en esta trad. no se hace justicia a la intención del título original Apologie...— (trad. P. González Casanova y M. Aub), FCE, Madrid. 1988, p. 108. Cfr. también L. FEBVRE, *Combates por la historia* (Selección. Trad. de F. J. Fernández Buey y E. Argullol), Ariel, Barcelona, 1986, p. 180: «Termino con mi gran crítica. Introducción a la historia, método de la historia, teoría de la historia, defensa de la historia... Pero ¿qué es, entonces, la historia? Voy a decíroslo... Recoged los hechos. Para ello id a los archivos, esos graneros de hechos. Allí no hay más que agacharse para recolectar. Llenad

historia estrictamente «política», que no se preocupa de otra cosa sino de establecer «si tal rey nació en tal sitio, tal año, y si en una región determinada consiguió una victoria decisiva sobre sus vecinos», valiéndose de textos que eligen con todo cuidado para «componer un relato exacto y preciso»[454]. Junto a esta actitud negativa, encontramos tres afirmaciones de orden general que pueden presentarnos el aspecto positivo de sus convicciones: 1) la referente a la consideración de la historia como ciencia y a la aceptación de una teoría de la historia, con unos métodos y unas leyes propias[455]; 2) propuestas de sustitución de la historia estrictamente política criticada; y 3) la necesidad de relacionar la historia con las ciencias cercanas a ella[456] y de modernizar los métodos concretos de trabajo, rompiendo la limitación del texto, es decir, del documento escrito[457]. Febvre insistirá en que la historia es un «estudio científicamente elaborado» y no una ciencia, es decir, que lo que tiene de científico son los instrumentos que usa, tomados casi siempre de otras disciplinas[458]; no debe extrañarnos, en consecuencia, que los miembros de la escuela no nos hablen casi nunca de teoría, sino de métodos, de instrumental de análisis e investigación. La historia es la ciencia del hombre, del perpetuo cambio de las sociedades humanas, y en este sentido hay que aceptar la denominación de «social» o «económica» para la historia; la historia es una «historia viva»[459].

---

bien los cestos. Desempolvadlos bien. Ponedlos encima de vuestra mesa. Haced lo que hacen los niños cuando se entretienen con "cubos" y trabajan para reconstituir la bella figura que, a propósito, nosotros les hemos desordenado... Se acabó el trabajo. La historia está hecha. ¿Qué más queréis? Nada. Sólo: *saber por qué*. ¿Por qué hacer historia? ¿Y qué es, entonces, la historia?».

454 «Ni siquiera se les pide la explicación crítica de un texto: la historia se hace casi exclusivamente con palabras, fechas, nombres de lugares y de personas. Basta recordar la fórmula: "la historia se hace con textos". Sin duda, entonces, se comprende todo», L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 20; cfr. *ibid.*, pp. 17-31.

455 Cfr. L. FEBVRE, *op. cit.*, pp. 32-34.

456 Cfr. L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 20.

457 «Indudablemente la historia se hace con documentos escritos. Pero también puede hacerse, debe hacerse, sin documentos escritos si éstos no existen. Con todo lo que el ingenio del historiador pueda permitirle utilizar para fabricar su miel, a falta de las flores usuales. Por tanto, con palabras. Con signos. Con paisajes y con tejas. Con formas de campo y malas hierbas. Con eclipses de luna y cabestros. Con exámenes periciales de piedras realizados por geólogos y análisis de espadas de metal realizados por químicos. En una palabra: con todo lo que siendo del hombre depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre», L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 232.

458 Cfr. *ibid.*, p. 40.

459 «La historia se interesa por hombres dotados de múltiples funciones, de diversas actividades, preocupaciones y actitudes variadas que se mezclan, chocan, se contrarían y acaban por concluir entre ellas una paz de compromiso, un *modus vivendi* al que denominamos Vida... En una palabra, el hombre de que hablamos es el lugar común de todas las actividades que ejerce y puede interesarse más particularmente por una de éstas, por su actividad, por sus actividades económicas, por ejemplo. Con la condición de no olvidar nunca que esas actividades incriminan siempre al hombre completo y en el marco de las sociedades que ha forjado. Eso es, precisamente, lo que significa el epíteto «social» que ritualmente se coloca junto al de «económico». Nos recuerda que el objeto de nuestros estudios no es un fragmento de lo real, uno de los aspectos aislados de la actividad humana, sino el hombre mismo, considerado en el seno de los grupos de que es miembro», L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 41. Cfr. M. BLOCH, *op. cit.*, pp. 25-26, y 38.

La nueva historia científica no podía limitarse, por tanto, a establecer hechos cuyo sentido era dado y simplemente comprendido; tenía que dirigir preguntas y utilizar modelos en los que cada hecho recibiera su sentido a partir de la relación que el investigador —dotado de conceptos y teorías— estableciera con todos los demás y con su propio presente[460]. La concepción de la historia-problema, que los fundadores de *Annales* erigirán como uno de los principales distintivos de su hacer histórico, consiste precisamente en preguntarse por el pasado a partir de hechos y experiencias contemporáneas y en suponer que existe una conciencia que piensa y valora la realidad. La ingenuidad positivista que supone la existencia de hechos objetivos a la espera de un historiador que los recopile, ordene y narre, se sustituyó por una práctica cuya primera tarea consistía en dirigir y formular preguntas, en plantear problemas, en abrir un cuestionario a la realidad con objeto no sólo de descubrirla, sino de crearla: «Plantear un problema es, precisamente, el comienzo y el final de toda historia. Sin problemas no hay historia... Plantear problemas y formular hipótesis»[461].

La amplitud del objeto y el cambio de perspectiva científica afectaron irremediablemente a la subyacente filosofía de la historia y a la finalidad subjetiva del trabajo del historiador. Este cambio de perspectiva implica, ante todo, que el historiador debe proceder a una elaboración conceptual explícita para resolver los problemas previamente planteados y que se refieren no ya a los hechos de que queda testimonio escrito en algunos textos, sino a la totalidad de la experiencia humana. Para alcanzar esta experiencia debe, ante todo, ampliar sus fuentes, no limitarse a documentos escritos, sino llevar su mirada hasta todos los artefactos de que se ha servido el hombre, desde el lenguaje a las técnicas de producción, desde los signos hasta los utensilios, desde el medio físico hasta las creencias colectivas. Pero lo más relevante es que esa totalidad de la experiencia humana que la historia debe establecer como su objeto propio no se deja captar si el historiador no entra en diálogo con el resto de las ciencias sociales. La opción por lo «social» para definir el tipo de historia que pretendían impulsar obedeció precisamente a su indeterminación, muy adecuada al propósito de no señalar límites ni levantar fronteras entre la historia y las ciencias sociales[462]. La iniciativa que toma el historiador, al construir

[460] «El hombre no se acuerda del pasado; siempre lo reconstruye... Arranca del presente y a través de él, siempre, conoce e interpreta el pasado», L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 32. Cfr. M. BLOCH, *op. cit.*, pp. 38-41.

[461] L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 43. Cfr. *ibid.*, p. 44: «En el mismo sentido, me veo obligado a declarar en bien del oficio, de la técnica, del esfuerzo científico, que si el historiador no se plantea problemas, o planteándoselos no formula hipótesis para resolverlos, está atrasado con respecto al último de nuestros campesinos».

[462] «Hablando con propiedad, no hay historia económica y social. Y no únicamente porque la relación entre lo económico y lo social no es un privilegio, en el sentido de que no hay razón alguna para decir económica y social en vez de política y social, literaria y social, religiosa y social o incluso filosófica y social... Cuando Marc Bloch y yo hicimos imprimir esas dos palabras tradicionales en la portada de los *Annales*, sabíamos perfectamente que lo «social», en particular, es uno de aquellos adjetivos a los que se ha dado tantas significaciones

su objeto sin limitarse pasivamente a tomarlo por dado, le obliga a integrar cada hecho en un análisis de *estructuras* económicas, sociales, lingüísticas, culturales, psicológicas, en las que adquiere su significado. La empresa historiográfica que aparece en Francia en los años veinte se alimentará, por tanto, de conceptos, métodos e hipótesis procedentes del resto de las ciencias sociales sin excepción. Siguiendo estos cánones se publicaba en 1949 la primera edición de un libro extraordinario, que muy pronto obtendría una justa fama: *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, de Fernand Braudel; la estructrura del libro era bastante original y reflejaba un intento de traducir la fórmula definidora de los nuevos *Annales* —economía, sociedades, civilizaciones— en un método de trabajo y de interpretación; en un afán de universalidad, de ruptura con el europeocentrismo habitual, de apertura hacia los métodos de otras disciplinas, de conciencia de interrelación, etc, lograba combinar desde la tradición humana de Vidal de la Blache hasta la historia económica. Pero incluso en esta culminación se manifestaba la debilidad de la escuela, que habría de llevarla al caos en que hoy se encuentra, esto es, su incapacidad de resistir la tentación de seguir todos los sortilegios que le salían al paso, como le sucedió con el estructuralismo levistraussiano[463]. Esto puede ayudarnos a comprender que los miembros del grupo se hayan dedicado en los últimos tiempos a desarrollar su preocupación por los métodos concretos de investigación y por la asimilación de las otras ciencias, llegando a convertir lo que un día fue la virtud principal de Bloch y Febvre en un defecto: en una simple mitología de la novedad, en un pseudocientifismo que tiende a encubrir, por la sobrevaloración misma de la importancia que otorga al instrumental de investigación, la falta de unos principios teóricos sólidos.

Historia económica y social designa, pues, en los años treinta una empresa caracterizada por todo aquello que ha constituido la crítica de la historia científica de la escuela alemana: conceder el primado de la investigación historiográfica a la formulación de problemas; elaborar conceptos e hipótesis que permitan construir los hechos; comprender

---

en el transcurso del tiempo que, al final, no quieren decir nada. Pero lo recogimos precisamente por eso... Porque estábamos de acuerdo en pensar que, precisamente, una palabra tan vaga como «social» parecía haber sido creada y traída al mundo por un decreto nominal de la Providencia histórica, para servir de bandera a una revista que no pretendía rodearse de murallas, sino hacer irradiar sobre todos los jardines del vecindario, ampliamente, libremente, indiscretamente incluso, un espíritu, su espíritu. Quiero decir un espíritu de libre crítica y de iniciativa en todos los sentidos», L. FEBVRE, *op. cit.*, pp. 38-39 (Apertura del curso 1941 en la Escuela Normal Superior).

463 Cfr. J. FONTANA, artículo citado, pp. 115-118. «Este gusto enfermizo por la novedad, y esta desorientación teórica, pueden ayudarnos a explicarnos la facilidad con la que la escuela en pleno cayó bajo el hechizo del estructuralismo levistraussiano... Inseguros de ellos mismos, los miembros del grupo de los *Annales* se han asustado ante un «científico» que negaba a la historia la consideración de ciencia, y se han dado prisa a abrirle los brazos y a tratar de asimilar sus métodos —de usar sus instrumentos— sin crítica ni reflexión», *ibid.*, pp. 122-123 y 124. Del flirteo estructruralista da fe el número monográfico que la revista dedicó al tema en 1971, «Historia y estructura» (*Annales*, 26, núm. 3-4).

el hecho aislado en la totalidad que lo constituye y no en el orden cronológico en que se produce; mantener un diálogo continuo con todas las ciencias del hombre; elaborar encuestas y formular cuestionarios que permitan recoger información relativa a todos los aspectos de la vida humana; privilegiar el estudio de los grupos sociales sobre los individuos; atender a los elementos constitutivos de la base económica y social. Sin embargo, es justamente lo que parece definir la historia económica y social lo que señala los límites que no la definen, es decir, lo que esta historia no es o no implica. No hay en ella una teoría de la sociedad y, menos aún, de la historia[464].

Pasemos ahora a examinar lo que me parece el otro punto crucial respecto a las ciencias sociales en nuestro siglo, el debate sobre el positivismo acontecido durante la década de los sesenta[465]. El problema en discusión afectaba directamente a las bases metodológicas de la ciencia social, pero las posiciones que se adoptaron incidían profundamente sobre el modo de concebir las ciencias de la cultura, entre ellas la historia. En el debate se enfrentaron racionalistas críticos de tendencia neopositivista, como K. Popper y H. Albert, con dialécticos neomarxistas como Th. Adorno y J. Habermas. Los primeros polemizan contra quienes pretenden interpretar la historia desde factores metaempíricos, saliendo en defensa del «derecho de los datos» que las ideologías pretenden violentar[466]. Los segundos desarrollan ideas formuladas ya en la década de los treinta por los frankfurtianos M. Horkheimer y M. Marcuse, insistiendo en los condicionamientos sociales del quehacer científico y en el compromiso emancipatorio revolucionario de la ciencia marxista.

La polémica puso de nuevo sobre el tapete la debatida cuestión de la neutralidad de la ciencia, que había sido planteada a comienzos de siglo por M. Weber. El grupo de Frankfurt reactualizó aspectos metodológicos de la dialéctica que, si bien estaban referidos directamente a la investigación social, se proyectaban profundamente sobre la ciencia histórica. Adorno insistió[467] sobre todo en la categoría de «totalidad», así como en la revisión del concepto de verdad; ésta ha de ser comprendida más como un factor ético-social que empírico-racional; el criterio de la verdad es el «deber ser» y no el «ser»; por eso un enunciado es verdadero no cuando se ajusta a unos hechos (criterio positi-

---

[464] Cfr. S. JULIÁ, *op. cit.*, p. 11. Historia económica y social no es asimilable al materialismo histórico, ni al marxismo, ni a lo que Weber denomina «interpretación económica de la historia».

[465] Este debate entre neopositivistas y neomarxistas ocasionó una oleada de literatura, de la que seleccionamos algunos títulos básicos: Th. ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (trad. de J. Muñoz), Grijalbo, Barcelona, 1973; A. WELMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1973; E. M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad en Habermas*, Madrid, 1978. Cfr. también, J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, pp. 59-101.

[466] Cfr. K. POPPER, *La miseria del historicismo, loc. cit.*, y H. ALBERT, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, 1977.

[467] Cfr. introducción de Th. ADORNO a *La disputa del positivismo...*, *loc. cit.*, p. 22 y siguientes.

vista), sino cuando está al servicio de la emancipación social (criterio dialéctico-social). Podría afirmarse que se establece así un nexo necesario entre ciencia y praxis social, que convierte el quehacer científico en un subproducto del sistema social. El punto de partida de la «Escuela crítica de Frankfurt» difiere esencialmente, por tanto, del elegido por el racionalismo crítico de los popperianos; mientras para éstos lo evidente son los hechos y el problema es la teoría social, para aquéllos lo incuestionable es la teoría social y lo problemático la asimilación de los hechos empíricos a la misma. Ambos grupos tienen opiniones divergentes acerca de la finalidad de la sociología; mientras para los neopositivistas consiste en establecer un cálculo de sistemas sociales, relacionados entre sí funcional o disfuncionalmente y medibles en sus propios procesos —esto es, una *tecnología social* o cálculo de las realciones objetivas dadas en una determinada sociedad—, para los neomarxistas coincide con la *emancipación social*, esto es, saber liberador del hombre frente a una estructura que le violenta.

A pesar de las pretensiones de neutralidad, ninguna de las dos versiones de la sociología se halla libre de intereses y de juicios de valor. Subyace en ellas algo más que una abstracta opción teórica sobre el método científico. En las dos late un conflicto que hunde sus raíces en sistemas políticos contrarios y en comprensiones opuestas de la historia humana[468]. No en vano uno de los protagonistas de la polémica ha puesto de relieve en uno de sus libros la cuestión en torno «al interés que orienta todo conocimiento»[469]. Las sociologías de corte positivista estarían guiadas por un interés pragmático: mantener el dominio de la civilización técnico-científica, respaldando los intereses de una clase dominante, instalada en el poder; las sociologías dialécticas, por el contrario, estarían orientadas por un interés emancipatorio: liberar al hombre de las coacciones establecidas por las estructuras económico-sociales. Un análisis simplista que ignora las relaciones de poder en las cúpulas dirigentes de las sociedades comunistas —si todo poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamente—, pero que nos lleva, en definitiva, a la filosofía de la historia y al problema de la interpretación histórica desde la comprensión global de la ideología que se profesa.

4. Narración e historia

La noción de narración es introducida en la filosofía de la historia de la mano de la filosofía analítica. A partir de este momento, el problema de la narración pasará a ocupar el lugar central que tenía la ex-

---

[468] H. BAIER expone los presupuestos de ambas alternativas en «Soziale Technologie oder soziale Emanzipation? Zum Streit zwischen Positivisten und Dialektiken über die Aufgaben der Soziologie», en B. SCHÄFERS, *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Frankfurt, 1969.

[469] Es la tesis defendida por J. HABERMAS en *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982. Para un análisis más detallado de estas cuestiones en Habermas, que yo no me propongo hacer aquí, cfr. J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *op. cit.*, pp. 65-76, y C. FLÓREZ MIGUEL, *op. cit.*, pp. 159-185.

plicación —esto es, la validez del «modelo de ley de cobertura»—en la filosofía de la historia. En este marco, algunos autores insisten en el caracter explicativo de la estructura narrativa como alternativa a la explicación causal, derivada de la concepción científica[470], a la par que algunos historiadores abogan por la narración como alternativa a una historiografía científica, representada hasta el momento por el modelo marxista o por la escuela de los *Annales*[471].

El filósofo de la historia ha dejado de plantearse definitivamente si la historia tiene sentido o si, por el contrario, carece de él. El sentido, lo mismo que la objetividad y la verdad históricas, hay que buscarlo en las afirmaciones que hacen en sus relatos los historiadores. Una vez despedido de sus oficios como profeta y meteorólogo, ¿acaso queda relegado el filósofo de la historia en su tarea a crítico literario? El historiador se ha convertido en narrador, y sin narrador no hay historia. Las filosofías de la historia exhiben a menudo una estructura narrativa, proporcionando interpretaciones de secuencias de acontecimientos que son muy parecidas a las que se encuentran en la historia. La diferencia, pues, entre una historia —y digo «una» porque habrá tantas historias como narraciones de un acontecimiento se escriban— y una filosofía de la historia no puede ser la de que ésta proporciona, y la primera no, relaciones basadas sobre hallazgos detallados de hechos. Si acaso alguna misión le resta al filósofo de la historia diferente a la del historiador será plantear problemas a la interpretación que éste sugiera en su relato, criticar sus planteamientos, sus referencias y sus omisiones —reflejo de sus intenciones—, en una palabra, adquiere el estatuto de metanarrador y su obra se presentará como metarelato.

No puede confundirse «narración» con «crónica». A diferencia de las crónicas, las narraciones históricas trazan las secuencias de eventos que conducen de fases inaugurales a fases conclusivas (provisionales) de los procesos sociales y culturales. Las crónicas, por el contrario, se caracterizan por tener abierta su conclusión; al inicio no tienen partes inaugurales; comienzan simplemente cuando el cronista empieza a enumerar los acontecimientos, y no tienen partes culminantes o resolutivas, sino que pueden ampliarse indefinidamente[472]. La crónica

---

[470] Sobre todo A. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965 (trad. cast. abreviada de E. Bustos, *Narración e historia*, Paidós, Barcelona, 1989), y M. WHITE, *Philosophy and Historical Understanding*, Greenwood Press, Wesport, 1965.

[471] Por ejemplo, P. VEYNE, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984, o L. STONE, «The Revival of Narrative», *Past and Present*, 85, 1979 (trad. cast. en Debats, nº 4).

[472] H. WHITE, *Metahistory*, Baltimore, 1978, ha caracterizado las diferencias entre crónica e historia atendiendo a diversos niveles de conceptualización en la obra histórica: 1) crónica, 2) historia, 3) modo de intriga, 4) modo de argumento y 5) modo de implicación ideológica. Los dos primeros niveles, crónica e historia, son considerados los «elementos primitivos» del relato histórico; el primer paso consiste en organizar el documento histórico no elaborado en forma de *crónica*, disponiendo los acontecimientos a tratar en el orden cronológico en que han acaecido; posteriormente la crónica se organiza en *historia* mediante la ulterior combinación de los acontecimientos en componentes de un *espectáculo* o proceso de desarrollo que tenga, por así decir, planteamiento, nudo y desenlace.

en sentido estricto comienza en el momento en que el cronista toma su pluma y concluye cuando la deja para, eventualmente, ser continuada por otro; por tanto no describe sino un segmento de tiempo cuyos puntos de partida y de llegada son arbitrarios de cara a los acontecimientos. El relato histórico, por el contrario, comienza y concluye una historia, constituyendo un todo cerrado, coherente textualmente, esto es, significativo.

A la distinción entre historia y crónica dedica Danto uno de los capítulos de su *Filosofía analítica de la historia*. Para explicar la diferencia entre ambas se sirve de una ficción. Imaginemos una persona —o un computador electrónico— capaz de conocer todo lo que ocurrió, en el momento del pasado en que tuvo lugar, y que, además, fuera capaz de registrarlo instantáneamente, esto es, un Cronista Ideal (CI). De esta manera, consideraríamos los escritos de este CI como un duplicado de ese pasado tal y como realmente ocurrió y, por tanto, superiores a los textos de los historiadores. Sin embargo, esta crónica ideal sería también incompleta, precisamente por su permanente contemporaneidad con los hechos relatados, lo que no le permite tomar la distancia necesaria con los acontecimientos para utilizar aquellas expresiones que son el rasgo característico mínimo de cualquier discurso histórico: las «oraciones narrativas»[473]. En este sentido, ni un cronista deportivo, ni un corresponsal de guerra, pueden ir más allá de la noticia y hacer historia, tal y como un día pretendió Valle-Inclán[474]. Es, pues, condición indispensable para que pueda darse la narración histórica que el acontecimiento que se relata sea pasado; con palabras de Mink: «La historia sobreviene cuando la partida está terminada y, por lo tanto, debe mucho al punto de vista del que narra: no ignora nada de los efectos no queridos»[475].

La preocupación de Danto no es tanto dar cuenta del estatuto epistemológico del quehacer de los historiadores, como identificar el marco conceptual que rige el uso de ciertas oraciones, que se caracterizan por referirse como mínimo a dos acontecimientos separados en el tiempo, describir sólo al primero de ellos y tener el verbo en pasado: las oraciones narrativas. Su planteamiento se situaría en la tradición kantiana, en cuanto que atribuye a la filosofía la labor de describir y analizar nuestros modos de pensar y de hablar sobre el mundo, esto es, la tarea de identificación de los límites del conocimiento histórico

---

[473] A. DANTO, *Historia y narración*, pp. 105-121.

[474] Cfr. «Breve noticia», introducción a *La media noche. Visión estelar de un momento de guerra*, Austral, 1970, pp. 101-102: «Era mi propósito condensar en un libro los varios y diversos lances de un día de guerra en Francia... Torpe y vano de mí, quise ser centro y tener de la guerra una visión astral, fuera de geometría y cronología, como si el alma, desencarnada, ya mirase a la tiera desde su estrella... Acontece que, al escribir de la guerra, el narrador que antes fue testigo da a los sucesos un enlace cronológico puramente accidental, nacido de la humana y geométrica limitación... El narrador ajusta a la guerra y sus accidentes a la medida de su caminar: las batallas comienzan cuando sus ojos llegan a mirarlas».

[475] L. O. MINK, *Historical Understanding*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1987, citado por F. Birulés en su introducción a *Historia y narración*, p. 22.

(nuestra ignorancia del futuro) y el análisis de las formas de narrar el pasado. En este punto se cifra la crítica de Danto a las pretensiones proféticas de las filosofías especulativas de la historia. Mientras que los historiadores se proponen como objetivo hacer afirmaciones verdaderas sobre el pasado o, lo que es lo mismo, sobre el pasado y el futuro, pero cuando éste ha devenido pasado, los filósofos de la historia pretenden abarcar todo el conjunto de la historia, la totalidad del tiempo, explicando todo el pasado y prediciendo todo el futuro[476], haciendo un uso abusivo del concepto de significado. De esta manera, el filósofo de la historia se presenta como un historiador impaciente: «Existen formas de averiguar lo que sucederá e incluso formas de proporcionar una descripción histórica de cosas que pasarán; una forma segura de hacerlo es esperar y ver lo que sucede y escribir luego su historia, pero el filósofo de la historia es una persona impaciente; quiere hacer ahora lo que los historiadores corrientes, con el correr del tiempo, podrán hacer más adelante; quiere mirar el presente y el pasado con la perspectiva del futuro (en realidad el futuro definitivo, porque todo relato ha de tener un fin); y desea poder describir los acontecimientos de una forma que no es normalmente accesible en el momento en que los acontecimientos mismos tienen lugar»[477]. No puede narrarse, pues, ni la historia del presente —porque el futuro está abierto—[478], ni la del futuro; en rigor, historia es sólo historia del pasado. El historiador considera el significado de los acontecimientos pasados en relación a una «totalidad temporal». Este sería el mismo uso que hacemos del término «significado» cuando nos referimos a la falta de significado de un episodio de una novela; cuando hablamos así, estamos indicando que el episodio es superfluo, estéticamente poco apropiado, etc.; pero sólo podemos hacer tal juicio en el momento en que hemos acabado de leer la novela, sólo retrospectivamente nos sentimos autorizados a atribuir un significado a tal o cual acontecimiento; la pregunta por el significado sólo puede tener respuesta en el contexto de un relato. El historiador habla desde un horizonte temporal que no es el del testimonio ocular, pero ésta es precisamente la condición de posibilidad de todo significado o conocimiento histórico. Esta es precisamente la razón de que el historiador pueda introducir cambios retroactivos

[476] Cfr. A. Danto, *Historia y narración*, p. 35.

[477] Cfr. *ibid.*, pp. 46-47. Esta idea aparece ilustrada con graciosos ejemplos: «Un historiador podría escribir: "el autor de *El sobrino de Rameau* nació en 1715". Pero piénsese en lo absurdo que sería si alguien hubiera dicho, en el propio 1715, "El autor de *El sobrino de Rameau* acaba de nacer". Incluso más absurdo, si alguien hubiera dicho lo mismo, en tiempo futuro, en 1700, por ejemplo. ¿Qué podría significar para alguien un enuciado así, y mucho menos en 1700? Por supuesto, se podría haber predicho que la señora Diderot daría a luz un autor, incluso un enciclopedista ("Tú darás a luz a un enciclopedista"), basándose, por ejemplo, en que los barones de la familia Diderot habían sido literatos durante generaciones, pero el referirse, mediante un título, a un autor potencial de obras no escritas queda más allá de cualquier predicción: entraña hablar de un modo profético, esto es, describir el presente a la luz de las cosas que todavía no han acontecido ("Tú darás a luz al Redentor")».

[478] «"El futuro está abierto" sólo significa que nadie ha escrito la historia del presente». *ibid.*, p. 155.

en el significado del pasado, lo que le estaría vedado al Cronista Ideal, dado que para él la categoría de significado histórico está vacía de contenido. Sólo en este sentido hay que entender que la historiografía, de una forma análoga a la ciencia, va más allá de lo dado y maneja esquemas organizativos: la narración histórica organiza y, al mismo tiempo, interpreta; sin criterios de selección, no hay historia.

La narración histórica no es, pues, un mero vehículo de transmisión de información, es un procedimiento de producción de significado y, por lo tanto, puede atribuírsele una función explicativa. A pesar de que en la obra de Danto se atribuye una función explicativa a la narración, no hay que olvidar que la historia sólo la podemos conocer desde dentro; somos sujetos históricamente situados en un momento posterior a los hechos relatados. Así, las historias que contamos dicen tanto de nuestro pasado, como de nuestros intereses presentes; en cierto sentido, somos un microcosmos de las historias que somos capaces de narrar. Esto es lo que a Habermas le permite afirmar que Danto lleva la filosofía analítica al mismo umbral de la hermenéutica. El historiador no habla desde fuera, la historia no es una reflexión impersonal: es una disciplina subjetiva, en el doble sentido de ser el marco en cuyo seno podemos autorrepresentarnos y, al mismo tiempo, marco en el cual el historiador no es espectador sino partícipe. La obra de Danto se aleja, pues, a pasos agigantados del modelo hempeliano de ley de cobertura y da pie a un posible diálogo entre la tradición analítica y la hermenéutica[479], diálogo que podría ser fructífero en tanto que permitiría un espacio en el que pensar nociones tales como la de identidad narrativa, por ejemplo: problematizar las relaciones entre comprensión histórica y filosofía de la acción; ofrecer un concepto de significado histórico que vaya más allá tanto del tratamiento cientifista de la historia, como del tratamiento historicista, donde se enfatiza la primacía de un sujeto pasado y constituído, frente a un sujeto presente; llenar de contenido la idea de reconstrucción del pasado; y sacar consecuencias del hecho de que, a través del análisis de la estructura de la narración, sabemos que las acciones de los hombres superan en mucho la conciencia que tienen de ellas.

Desde este punto de vista, la tarea del filósofo de la historia, como meta-historiador o meta-narrador, será la de convertirse en guardián de la veracidad del sentido de las interpretaciones históricas del pasado, pero, a su vez, adquiere un compromiso ético con su momento histórico —que aún no puede narrar— haciendo «entrar en razón», aunque sea con minúscula, a todos aquellos que no se percatan de que las consecuencias de sus acciones desbordan la reflexión que de ellas se ha hecho. Desde este compromiso ético del filósofo es como interpreto las palabras de A. Heller: «Es mejor insistir en el "sentido de la historia" y en "dar sentido a la historia" que renunciar completamente a la búsqueda de un sentido para nuestras acciones y vidas; es mejor

[479] Sobre estas ideas, cfr. la introducción de F. BIRULÉS a la obra citada de Danto, pp. 26-27.

insistir en la "verdad" en la historia que renunciar a la búsqueda de la verdad; es mejor sobredeterminar y emitir así promesas y advertencias convincentes que renunciar totalmente al intento de prometer y advertir. Por esto —a pesar de la dura crítica a la falsa conciencia de la filosofía de la historia, a pesar de todo el escepticismo acerca de su realización, a pesar de la conciencia de los peligros, tanto teóricos como prácticos, inherentes a esta empresa— hay que repetir con Herder: *"Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit"* (también se necesita una filosofía de la historia para la educación de la humanidad)»[480].

---

[480] A. HELLER, *Teoría de la historia* (trad. de J. Honorato), Fontamara, Barcelona, 1982, p. 190.

A MODO DE EPÍLOGO. R. G. COLLINGWOOD: EL CANTO DEL CISNE DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA[481]

La crisis de racionalidad e identidad en que estamos inmersos no surgió por generación espontánea, sino que más bien es el fruto de múltiples problemas que se habían venido gestando durante décadas en todos los campos de la filosofía. Tras algunos atentados postmodernos que pretendieron romper drásticamente todo cordón umbilical con la tradición cultural, al grito de la consigna «la modernidad fue un error», han comenzado a proliferar grupos de resistencia que intentan de diversas formas reconstruir la identidad de un sujeto que podríamos denominar «moderno postmoderno»[482], esto es, aquél que se sabe sumido en la crisis, pero no se resigna a la mera contemplación del caos./Desde este punto de vista, podríamos afirmar que asistimos a un nuevo brote de historicismo, entendiendo por tal la vuelta hacia nuestro pasado cultural para buscar las raíces del desarraigo que vivimos. Ya no podemos ser modernos, como no somos ilustrados, pero no podemos renunciar a analizar aquellos planteamientos que dieron lugar a nuestra problemática actual[483]; si padecemos una enfermedad hereditaria, no basta con denunciarlo, hay que investigar los historiales de nuestros progenitores para ver si encontramos algún antídoto válido. En el pasado no podemos encontrar soluciones ni contenidos, pero reflexionar desde el vacío sólo conduce al vértigo y a la inconsistencia.

---

[481] Este trabajo apareció en el número monográfico sobre filosofía de la historia publicado por *Isegoría* 4 (1991) pp. 153-173.

[482] Tomo esta denominación del riguroso trabajo de W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Acta humaniora, Weinheim, 1987.

[483] Como ha escrito A. VALDECANTOS recientemente: «La relación de la razón contemporánea con su historia (con aquella reconstrucción de la misma que su parcialidad produzca) nos sitúa en un lugar lejano a su trasparencia. Nuestra imagen de la razón ilustrada —como la del sujeto a ella ligado— sólo se nos da reconstruyendo el proceso que conduce a su fragmentación... Examinar los velamientos de la razón que nos la han hecho opaca sigue siendo la manera menos indigna de practicar una racionalidad fragmentaria», en «Historicismo. sujeto y moral» (Max Weber y el "mito de la transparencia de la razón"). en *Isegoría* 2 (1990). p. 127.

Este es el sentido que puede tener hoy dedicar unas páginas a un pensador que llevó a cabo uno de los últimos intentos serios por investigar desde un punto de vista filosófico la idea de historia, no para resucitar un discurso histórico que ya está muerto y enterrado, sino para poner sobre el tapete que en el seno mismo de los planteamientos de Collingwood podemos descubrir el desmoronamiento del discurso histórico y la disolución de la filosofía de la historia; que fueron ellos mismos los que propiciaron la aparición de la discontinuidad, del fragmento, del desarrollo particular de las historias con minúscula.

En la filosofía de la historia de Collingwood cabe distinguir un aspecto epistemológico y uno práctico. El primero es el más elaborado en sus escritos y pretende responder a las preguntas por la definición (qué es), el objeto (de qué trata) y el método (cómo procede) de la historia. El segundo, no aparece tan claramente formulado en su obra, aunque puede rastrearse siempre como melodía de fondo y es lo que da, en definitiva, unidad y sentido a sus planteamientos: es la pregunta por la utilidad de la historia (para qué sirve); en el fondo, a modo de cuarta pregunta kantiana, se está interrogando por el ser del hombre, pero no sólo desde un punto de vista metafísico u antropológico, sino también ético y político: el conocimiento histórico le sirve al hombre para contribuir al proceso de identificación del hombre, iluminar su situación actual y ayudarle a actuar. En la primera parte de este epílogo me ocuparé fundamentalmente de analizar la definición y objeto de la idea de historia de Collingwood, dedicando el segundo apartado a su metodología e intencionalidad práctica. Sólo entonces aparecerá claro que la filosofía de la historia agoniza en el intento collingwoodiano por encontrarle un tercer camino entre las interpretaciones especulativas del siglo XVIII y las científicas o positivistas del XIX; *tertium non datur*, y lo que Collingwood propone no puede considerarse ya filosofía de la historia, sino a lo sumo meta-historia.

1. Definición y objeto de la historia: La herencia idealista

El sambenito de idealista le viene a Collingwood de su famosa afirmación: «Toda la historia es historia del pensamiento»[484]. Lejos de mí liberarle de este calificativo, ganado ya en vida como una condecoración por enfrentarse a la escuela realista imperante en aquel momento en las universidades inglesas, aunque siempre fue aceptado por él

---

[484] Cfr., por ej., R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, F.C.E., México, 1946, p. 291 o 303; cfr. también del mismo, *Autobiografía*, F.C.E., México, 1953, p. 111. Como ya indicamos, *Idea* y *Aut.*, respectivamente. La primera fue publicada en su versión original inglesa postumamente por M. Knox en 1946, la segunda se publicó en vida del autor en 1939, como uno de sus últimos trabajos. Para una bibliografía exhaustiva y crítica de las obras de Collingwood, consultar D. S. Taylor, *R. G. Collingwood. A Bibliography*, Garland, New York and London, 1988. Un buen resumen de los escritos de nuestro autor en su desarrollo cronológico puede encontrarse en C. González del Tejo, *La presencia del pasado*, Pentalfa, Oviedo, 1990, pp. 22-25 y 221-230.

con reticencias y a regañadientes[485]. Ahora bien, no es lícito vincular su peculiar idealismo a una fuerte herencia hegeliana, como algunos autores han querido subrayar, a pesar de su afirmación de que en la obra de Hegel «por primera vez la historia se presenta totalmente desenvuelta en el escenario del pensamiento filosófico»[486]. El respeto de Collingwood por la dialéctica es incuestionable, como resulta patente en su crítica a la teoría de los ciclos históricos de Spengler[487]; sin embargo, extiende a la filosofía especulativa de la historia su crítica por ser uno de los dos tipos de indagación que han reclamado ilegítimamente el título de «filosofía de la historia», al pretender que la historia es la realización progresiva de un plan único y concreto, el despliegue de un drama cósmico. Collingwood sería partidario de una cierta dramatización del discurso histórico, como una investigación que se esfuerza en buscar la conexión y coherencia entre los acontecimientos, pero no porque esta narración corresponda al desarrollo necesario de un plan previo, trazado por una finalidad o racionalidad universal inherente al mismo, sino porque el historiador persigue con su tarea la explicación unitaria de unos acontecimientos que en el momento de su realización estaban regidos únicamente por las motivaciones de los individuos que las llevaron a cabo; no existe más finalidad en la historia que los propósitos de cada sujeto: «la historia es un drama, pero un drama improvisado, solidariamente improvisado por sus propios personajes»[488].

El otro tipo de indagación que reclamaría ilegítimamente —desde su punto de vista— el rótulo de «filosofía de la historia» sería el positivismo, con su pretensión de descubrir leyes generales que gobiernen el curso de la historia, creando una superestructura de generalizacio-

---

[485] «En aquella época, cualquiera que se opusiera a los "realistas" era clasificado automáticamente como "idealista", lo que significaba ser un superviviente retrasado de la escuela de Green. No existía clase establecida alguna donde pudiera colocarse al filósofo que, después de prepararse a fondo en el "realismo", se hubiera vuelto contra él y llegado a conclusiones propias bien diferentes de cuanto había enseñado la escuela de Green. De manera que a pesar de algunas propuestas ocasionales, así fue como me vi clasificado», *Aut.*, pp. 61-62.

[486] *Idea*, p. 117. A esta filiación alude P. GARDINER en *La naturaleza de la explicación histórica*, U.N.A.M., México, 1961, p. ix, cuando afirma: «la expresión "filosofía de la historia" ha llegado a tener varias asociaciones. Para algunos puede ser considerada como un monstruo submarino dragado desde el fondo de las aguas de la metafísica del siglo XIX, cuyas mandíbulas se abren de cuando en cuando para emitir profecías en una lengua muerta (o por lo menos extraña): la lengua de la dialéctica hegeliana». Ciertamente podemos descubrir elementos de la filosofía hegeliana en Collingwood, o decir que sus críticas a Hegel están llenas de simpatía (cfr. *Idea*, 117 y ss.), pero no etiquetar su filosofía de la historia como «hegeliana»; es esta, sin duda, una herencia que le viene mediada por Croce, quien también se rebelaba a ser considerado discípulo de Hegel, cfr. *Filosofia e Storiografia*, Laterza, Bari, p. 63.

[487] Cfr. «Oswald Spengler y la teoría de los ciclos históricos» (1927), en *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, Barral, Barcelona, 1970 (a partir de ahora, *Ensayos*), pp. 106 y 108: «la idea sólo puede desplegarse en conflicto con su propio contrario... Spengler no pude captar la verdadera relación dinámica entre los contrarios; su error filosófico le conduce al fallo puramente histórico de considerar que una cultura, en vez de estimular a otra con su propia oposición, no puede hacer más que aplastarla o verse aplastada por ella».

[488] «La esencia y fines de una filosofía de la historia» (1924-1925), *Ensayos*, p. 78. Sobre la crítica a la filosofía especulativa de la historia, cfr. *ibid.*, pp. 75-78.

nes basada en los hechos históricos. Ciertamente, Collingwood defenderá el estatuto de ciencia para la historia (aunque le parece decisivo, para situar el problema en las coordenadas adecuadas, que Croce en un primer momento negara a la historia su faceta científica[489]), pero oponiéndose taxativamente a la aplicación a ésta de la metodología de las ciencias naturales; en ambos casos nos encontraríamos ante un cuerpo organizado de conocimientos, al que se accede de forma inferencial, esto es, procediendo de lo conocido a lo desconocido, pero mientras las ciencias naturales tienen como finalidad de su obsevación y experimentación el establecimiento de generalizaciones abstractas, la historia se ocupa de acontecimiento individuales, situándolos en una fecha y lugar determinados; el interés de la historia no es inventar nada, sino descubrir algo, es decir, establecer hipótesis lo más exactas posibles respecto a unos acontecimientos pasados que son inaccesibles a nuestra observación, a partir de pruebas históricas que se nos presentan como huellas de ese pasado histórico. Sin embargo, la crítica de Collingwood a la posición positivista se basa menos en la preocupación histórica por los acontecimientos únicos (caballo de batalla de otro idealista contemporáneo suyo: Oakeshott), que en su defensa de que la historia tenga que explicar, no los sucesos naturales, sino las acciones racionales de los seres humanos; mientras que los sucesos naturales pueden ser explicados únicamente desde «fuera», las acciones históricas tienen un «interior» o un «lado pensativo», que expresa la intención del agente, confiriendo un caracter universal al acto individual único y posibilitando que el historiador reconstruya el pasado a partir de las pruebas que se le presentan como aspecto «exterior» de aquellos actos deliberados o reflexivos que son el objeto de la historia[490].

---

[489] «Croce, al negar que la historia fuera una ciencia, se apartó de golpe del naturalismo y volvió la cara hacia una idea de la historia como algo radicalmente distinto de la naturaleza. El problema de la filosofía a fines del siglo XIX era liberarse de la tiranía de la ciencia natural; la audacia de la innovación de Croce fue por tanto, exactamente, lo que exigía la situación. Fue el corte neto que hizo en 1893, entre la idea de la historia y la idea de la ciencia, lo que le permitió desarrollar la concepción de la historia y llevarla más lejos que cualquier otro filósofo de su generación», *Idea*, p. 190. Se está refiriendo al ensayo de B. CROCE titulado *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*, reimpreso en *Primi Saggi*, Bari, 1919.

[490] M. OAKESHOTT afirmaba en *Experience and Its Modes* (Cambridge University Press, Londres, 1933, p. 154): «En el momento en que se considera a los hechos históricos como ejemplos de leyes generales se despide a la historia». W. DRAY presenta una clara exposición de la polémica de Oakeshott y Collingwood frente al positivismo en el segundo capítulo de su *Filosofía de la historia*, titulado «Comprensión histórica»; cfr. trad. castellana en U.T.E.H.A., México, 1965, pp. 6-21. Respecto a los aspectos aquí mencionados de la historia como ciencia, cfr. COLLINGWOOD, «La evidencia del conocimiento histórico»(1939) y «El asunto de la historia» (1936), *Idea*, pp. 241-244 y 296, respectivamente; la exposición más precisa de lo que entiende por «exterior» e «interior» de un acontecimiento histórico, la encontramos en «Naturaleza humana e historia humana» (1936), en *ibid.*, pp. 208-209; a esta distinción había aludido W. DILTHEY en su «Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu» (cfr. *El mundo histórico*, F.C.E., México, 1978), aunque en la concepción diltheyana de «interior» tendrían también cabida sentimientos y emociones, y no sólo pensamientos, como en el caso de Collingwood; sobre este aspecto de la comparación entre Dilthey y Collingwood ha llamado la atención W. H. WALSH, *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 54-58.

Collingwood decidió abandonar el llamado «realismo» en que se había formado precisamente por su vinculación a un cierto positivismo, aunque su distanciamiento tuvo un origen lógico, al encontrar inconsistente —o al menos insuficiente— la lógica proposicional para la metodología filosófica[491], si bien su oposición a los planteamientos realistas se debía más bien a los resultados de aplicar esa lógica hasta sus últimas consecuencias, esto es, por una parte, a su descuido de la historia, por otra, a la disolución de la ética[492]. Collingwood se opone a la concepción de que los problemas que ocupan a la filosofía son inmutables, consistiendo la historia de la filosofía únicamente en diferentes intentos por contestar a las mismas preguntas; su «lógica de preguntas y respuestas» estará encaminada a demostrar el carácter histórico tanto de los problemas como de las soluciones propuestas en cualquier rama de la filosofía[493]; en cada época se «suscitarían» preguntas diferentes, y la misión del filósofo sería dar con la respuesta «justa», que no «verdadera», a esa pregunta —algo así como el cambio de paradigma propuesto más tarde por Kuhn.

Ahora bien, la amenaza más grave que el positivismo proyecta sobre la historia —y que en opinión de Collingwood sería compartida por el materialismo histórico— consiste en que lo que se explica se torne pronosticable, al estar regido por leyes empíricas y universales; la explicación histórica, al demostrar que un hecho en cuestión no fue cosa del azar, sino fruto de determinadas condiciones simultáneas o preexistentes, haría a su vez posible la anticipación científica y racional, con lo que el historiador dejaría de ser un profeta del revés (como afirmaba Ortega parafraseando a Schlegel) para dedicarse como tarea fundamental a la predicción del futuro; de esta forma, el filósofo de la historia devendría por razones obvias meteorólogo[494] y la historia se convertiría en un proceso inevitable, al margen de las

---

[491] Cfr. *Aut.*, pp. 23-80, *passim*.

[492] Collingwood se refiere fundamentalmente a los ataques que Prichard y Russell dirigieron contra la ética desde sus diferentes puntos de vista; cfr. *Aut.*, p. 53.

[493] «Descubrí que la mayor parte de las concepciones en torno a las cuales giran las controversias de la filosofía moderna, concepciones designadas por palabras como «estado», «debía», «materia», «causa», habían aparecido en el horizonte del pensamiento humano en épocas comprobables del pasado —con frecuencia en épocas no muy distantes— y que las controversias filosóficas de otras edades habían girado en torno a otras concepciones, no sin relación con las nuestras, ciertamente, pero tampoco indistintas, excepto para una persona totalmente ciega a la verdad histórica», *Aut.*, pp. 72-73.

[494] «... para los positivistas (la tarea postulada por la filosofía de la historia) se trataba del intento de convertir la historia, no en una filosofía, sino en una ciencia empírica, como la meteorología», *Idea*, p. 11. En el capítulo anterior dedicado al panorama contemporáneo, dentro del primer apartado, titulado «Explicación y comprensión», ya he hecho alguna referencia a esta metáfora de la meteorología, que Collingwood no desarrolla, para ilustrar la predicción de futuro como corolario del descubrimiento de leyes uniformes que explican por qué determinado acontecimiento tuvo que suceder, esto es, sucedió *necesariamente*. Cfr. al respecto G. H. von WRIGHT, *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Cfr. también C. HEMPEL, «The Function of General Laws in History», en *The Journal of Philosophy*, vol. XXXIX, 1942, pp. 35-48, y A. DONAGAN, «Explanation in History», en *Mind*, vol. LXVI, 1957, pp. 145-164. Cfr. asimismo W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957.

intenciones y deliberaciones de los individuos racionales libres que la encarnaran.

La filosofía de la historia no puede consistir, pues, según la interpretación de Collingwood en especular sobre el curso de los acontecimientos históricos *in toto*, ni en el intento de formular y justificar generalizaciones históricas sobre las que se pueda cimentar la predicción de acontecimientos futuros, sino pura y simplemente una tentativa por elucidar la esencia específica del conocimiento histórico frente a otros tipos de conocimiento. «Filosofía de la historia» es en definitiva para Collingwood el esfuerzo por responder a la pregunta de «qué es historia»[495]. En este sentido, «la historia es la historia del pensamiento», aparece como respuesta a esta pregunta, esto es, como el lema de su filosofía de la historia o, más aún, como su primer principio, pero ¿qué quiere significar con ello?

Unos años antes, Croce había escrito «la historia es esencialmente obra de pensamiento»[496], queriendo expresar con ello, por una parte, que la historia no puede ser obra del sentimiento ni de la imaginación, y, por otra parte, la condenación y disolución de la filosofía de la historia, esto es, de un pensamiento que esté por encima de la historia, pues ésta se identificaría con la filosofía —que no es sino el «manto metodológico» de la historia—, lo que es lo mismo que afirmar que toda historiografía es intrínsecamente filosófica. Collingwood estará completamente de acuerdo en el primer punto, aunque disentirá en el segundo. En efecto, que la historia sea obra del pensamiento y no de

---

[495] En este sentido presenta su primer bosquejo de una filosofía de la historia en su ensayo de 1924-25 titulado «La esencia y fines de una filosofía de la historia», cfr. *Ensayos*, 82-98. Desde 1936 trabajaba Collingwood en la redacción de unos manuscritos sobre filosofía de la historia, que habían de formar parte del tercer libro de una serie —de la que sólo pudieron ser ultimados el *Ensayo del método filosófico* (1933) y *Los principios del arte* (1938), de ambos existen traducciones castellanas, en U.A.M. y F.C.E., México, 1965 y 1960, respectivamente, aunque había proyectado abarcar todos los campos del saber— y que llevaría por título *The Principles of History*, donde se proponía estudiar «las principales características de la historia en cuanto ciencia especial» para considerar después «sus relaciones con otras ciencias, particularmente con las ciencias naturales y con la filosofía, así como sus conexiones con la vida práctica». Pero su precaria salud le obligó a reconsiderar la empresa, revisando en 1940 parte del manuscrito redactado y rebautizándolo con el título de *The Idea of History*, pues pensaba presentarlo como compañero de su otro libro *The Idea of Nature;* desgraciadamente ya no pudo trabajar más en él; estos serían los manuscritos que tres años después de su muerte, en 1946 (Oxford University Press), publicaría T. M. Knox bajo el mismo título, convirtiéndolo en uno de los libros más leídos y discutidos entre los autores de habla inglesa de la época; en el prólogo a la primera edición cuenta Knox que Collingwood dejó una nota con los manuscritos -que sólo contenían una tercera parte de lo proyectado- autorizando su publicación con un prefacio «donde se explique que se trata de un fragmento de lo que yo, cuando menos durante veinticinco años me propuse escribir como mi obra principal»; al castellano ha sido traducido en F.C.E. como *Idea de la historia* (1952), pero es curioso que la traducción alemana haya decidido titularlo *Philosophie der Geschichte* (Kohlhammer, Stuttgart, 1955), fijándose en el encabezamiento de la introducción del propio Collingwood. Precisamente en 1939 decide escribir su *Autobiografía*, presintiendo que no le quedaba mucho tiempo de vida «para dejar constancia de un breve resumen de lo que no he podido publicar todavía, si acaso no puedo publicarlo en extenso» (cfr. *Aut.*, p. 119); casi la mitad de este libro está dedicado a ilustrar su concepción de la filosofía de la historia.

[496] *Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1917, p. 158 y *passim*.

la fantasía es lo que marcará la distancia entre el historiador y el novelista histórico; pero Collingwood, a pesar de la aproximación que constata en sus obras entre historia y filosofía, insistirá en denominar «filosofía de la historia» a toda metodología de la historia, a toda reflexión filosófica sobre la misma que no incurra en los dos errores arriba mencionados, al estudio de los problemas filosóficos creados por la existencia de una actividad de investigación histórica organizada y sistemática[497]. Para nuestro autor, el historiador está demasiado absorbido en su tentativa de aprehender los hechos para pararse a reflexionar sobre esta tentativa, planteándose sólo preguntas sobre su propio objeto y no sobre la manera en que llega a conocer ese objeto; ésta es la tarea, pues, del filósofo de la historia, que no puede conformarse con ser filósofo, sino que también ha de ser historiador; sin embargo, esto no es la exposición de un *desideratum*, sino la constatación de lo que había sido hasta el momento —en su opinión— moneda común: los filósofos habían ignorado la historia y los historiadores no se habían parado a reflexionar sobre el objeto de su disciplina. Al propugnar una interrelación entre historia y filosofía, entre teoría y práctica[498], no quiere borrar las fronteras entre ellas, sino, por un lado, subrayar la autonomía de la historia frente a la filosofía y la ciencia, y, por otro, acabar con el supuesto hegeliano de una historia filosófica superpuesta a la historia ordinaria; si la filosofía de la historia puede llegar a tener algún sentido, dependerá de una completa renovación de las metodologías tanto de una como de otra disciplina, y esto es lo que él pretende con su revolucionario método «pregunta-respuesta» sugerido por la práctica arqueológica.

Profundizando en su definición de historia, para Collingwood, afirmar que la historia es la historia del pensamiento es una forma de salvar el abismo temporal entre el historiador y su objeto, el pasado. De acuerdo con Croce una vez más, considera que la «resurrección del pasado» —según palabras de Michelet— es una tarea imposible e

[497] Cfr. *Idea*, pp. 15-16, y *Aut.*, p. 81. Dejo de lado la explicación pormenorizada de la evolución en Collingwood de la relación entre filosofía e historia; cfr. al respecto la introducción de T. M. KNOX a la 1ª ed. de *The idea of History* y A. DONAGAN, *The later Philosophy of R. G. Collingwood*, Clarendon Press, Oxford, 1962, pp. 1-18; estaría de acuerdo con Donagan en que no puede hablarse de una «conversión al historicismo» de Collingwood, como pretende Knox; la aproximación que nuestro autor lleva a cabo entre filosofía e historia no significa la supresión de la primera en favor de la segunda, sino que exige otro tipo de filosofía capaz de abarcar los problemas epistemológicos y metafísicos que plantea el conocimiento histórico. En opinión de Collingwood, Croce va desertando gradualmente de la filosofía en favor de la historia, aunque el tema de la relación de la filosofía con la historia no termina de presentarse con toda claridad por su perpetua vacilación entre dos perspectivas: «la vena idealista del pensamiento de Croce que mantiene (con Gentile, a quien este aspecto de Croce no parece deber poco), la identidad de la filosofía y la historia, y la naturalista que mantiene que la filosofía es un componente de la historia», «La filosofía de la historia de Croce» (1921), *Ensayos*, p. 59. Cfr. asimismo *Idea*, p. 193: «Para Croce, en la fase culminante de su pensamiento... toda realidad es historia y todo conocimiento es conocimiento histórico. La filosofía es solamente un elemento constituyente dentro de la historia; es el elemento universal en un pensamiento cuyo ser concreto es individual».

[498] Cfr. *Aut.*, p. 81 ss. y p. 145 ss.

inútil[499]; imposible, pues no puede conocerse el pasado tal cual fue; inútil, pues nadie quiere desarraigarse del presente para caer, atrás, en un pasado muerto. El pasado sólo puede investigarse desde el presente y, al subrayar la contemporaneidad de toda historia[500], está señalando a su vez la primacía de la motivación práctica en la obra histórica; frente a Ranke, que quería exponer los hechos mismos tal y como habían acaecido *(wie es eigentlich gewesen)*[501], Collingwood reivindica el principio kantiano de «pensar es juzgar» —el historiador nunca puede ser imparcial—, añadiendo que sólo un interés de la vida presente puede movernos a investigar un hecho pasado, apareciendo la historiografía siempre que surge la necesidad de entender una situación para actuar.

Ahora bien, si nadie sabe, ni nadie ha sabido jamás, y nadie sabrá jamás, qué fue lo que sucedió exactamente, esto significa, de un lado, que la filosofía de la historia no puede tener como objetivo determinar los hechos históricos ni arrojar ninguna luz sobre ellos, y, de otro lado, que ninguna formulación histórica podrá expresar nunca la verdad completa sobre un hecho particular. La objetividad del conocimiento histórico habrá de buscarse, pues, en algo diferente que en la reconstrucción exacta de los acontecimientos del pasado, de los que es imposible tener experiencia inmediata. Sin embargo, para tener conocimiento de algo, es preciso tener experiencia de ello, aunque la mera experiencia no constituya conocimiento. ¿Cómo es, pues, posible el conocimiento del pasado? Aquí la explicación de Collingwood: el historiador parte de pruebas del pasado —«reliquias»— que han llegado hasta su presente y a partir de ellas comienza su tarea de interpretación de las mismas, reconstruyendo críticamente en su mente los elementos que dieron lugar a esa prueba[502], pero esto sólo es posible porque dichas pruebas son fruto del *pensamiento* de individuos que existieron antes que nosotros; y aquí pensamiento ya ha dejado de significar únicamente reflexión, para adquirir el caracter intencional de la acción. Decir que «el conocimiento histórico tiene como objeto propio

---

[499] Como señalaba en la nota 413, aquí se equivoca H. I. MARROU cuando afirma refiriéndose a Collingwood: «Declarémoslo con energía: el historiador no se propone por tarea (concediendo que pueda concebirse sin contradicción) el reanimar, hacer revivir, resucitar el pasado», en *El conocimiento histórico*, Lábor, Barcelona, 1968, p. 35.

[500] Cfr. al respecto B. CROCE, *Teoria e Storia...*, p. 1. Cfr. COLLINGWOOD, «La filosofía de la historia de Croce», *Ensayos*, p. 44 y ss; un poco más adelante, criticará a Croce por su opinión de que el historiador siempre justifique y nunca condene, pues lo considera contradictorio con la idea de contemporaneidad de la historia: «Como historiador de César soy contemporáneo de César. Cuando un hombre está muerto, el mundo le ha juzgado, y mi juicio no importa; pero el mero hecho de que estoy reconsiderando su historia prueba que no ha muerto. que el mundo no ha emitido todavía su juicio... El pensamiento es vida, y por consiguiente el historiador nunca puede ser imparcial» (*ibid.*, p. 54).

[501] En el prefacio a la *Historia de los pueblos románicos y germánicos* (1874) aparece la famosa expresión de L. von RANKE que tanta tinta ha hecho derramar: «Se ha dicho que la historia tiene la función de enjuiciar el pasado, de intuir el presente en beneficio del futuro; el presente ensayo no se arroga tan alta función; mostrará simplemente, *como ha sido en realidad*». Cfr. *Idea*, p. 133.

[502] Cfr. «Los límites del conocimiento histórico» (1927), *Ensayos*, pp. 143-145 y 147-148.

el pensamiento»[503] expresa en un primer momento la autoconciencia del historiador, esto es, su capacidad para volverse consciente de la continuidad de sus experiencias revirtiendo en su actividad reflexiva; pero lo que diferencia al conocimiento histórico de la psicología —que atendería a los procesos de conciencia, al acto de pensar mismo— o de la ciencia natural —que subrayaría la continuidad de experencias, infiriendo generalidades de los acontecimientos observados— es que reviste al acto reflexivo de *intencionalidad* en un doble sentido: 1) en cuanto que toda investigación histórica comienza con el planteamiento de un problema, con el *propósito* de resolverlo, y 2) en cuanto que es capaz de representar y transmitir al presente las *intenciones* y *deliberaciones* de individuos pasados.

De esta manera, afirmar que «no puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento»[504], viene a significar que el conocimiento histórico es fruto del esfuerzo del historiador por proceder de acuerdo con un plan previamente trazado y llegar a resultados que pueden juzgarse de acuerdo con criterios que se derivan de los propósitos mismos, y esto es precisamente lo que confiere caracter universal a los actos individuales únicos; este punto de vista es lo que marcaría la distancia entre nuestro autor y Oakeshott, pues para Collingwood «los actos o personas individuales aparecen en la historia no en virtud de su individualidad en cuanto tal, sino porque esa individualidad es el vehículo de un pensamiento que, por haber sido efectivamente el de esas personas o actos, es potencialmente el de todo el mundo»[505]. Si la historia versara sólo sobre actos individuales, el historiador podría aprehender inmediatamente[506] el pensamiento de un individuo pasado, tal y como ocurrió, como si hubiera quedado congelado en el tiempo o como si el historiador pudiera identificarse en ese mismo acto de pensamiento con la persona cuya historia narra. El puente entre el presente y el pasado es el pensamiento que tienen en común los seres humanos, concebido como racionalidad práctica, esto es, como *acción*. Los actos reflexivos o deliberados, esto es, los que hacemos «a propósito», son los únicos que pueden convertirse en materia de historia; de ahí su taxativa afirmación: «no hay hechos en historia, sino acciones que expresan algún pensamiento»[507]. El historiador reconstruye el pasado a partir de las huellas del mismo que han llegado al presente, de forma que el pasado que resulta ya no es el que realmente sucedió, sino el resultado del trabajo crítico del historiador[508]; el hecho en sí es incognoscible, pero eso no significa que el historiador construya el pasado

---

[503] «El asunto...» (1936), *Idea*, p. 293.

[504] *Ibid.*, 291.

[505] *Ibid.*

[506] Cfr. «El asunto de la historia», *Idea*, p. 290. La distinción entre pensamiento «mediato» e «inmediato» aparece ya en una de sus obras más tempranas, *Speculum mentis* (1924); cfr. al respecto C. GONZÁLEZ DEL TEJO, *op. cit.*, pp. 123-124. Cfr. asimismo «La historia como recreación de la experiencia pasada» (1936), *Idea*, p. 288.

[507] *Aut.*, p. 128.

[508] Cfr. «Los límites...», *Ensayos*, pp. 144-145.

que se le antoje, pues depende de las pruebas, por una parte, y de su capacidad lógica, por otra.

Los esfuerzos de Collingwood por cambiar los paradigmas del conocimiento histórico son encomiables. Sin embargo, se trasluce una cierta ingenuidad de su confianza en la razón humana, que no hay que confundir con un intelectualismo —como hace Walsh[509]—, sino como un intento de recuperar para la historia el primado de la razón práctica ilustrada[510]; de ahí su crítica al pensamiento como mera actividad teórica, que no podría ser moral ni inmoral, sino únicamente verdadero o falso, mientras que la acción conllevaría ese aspecto ético deseable en todo conocimiento práctico —y la historia debe serlo[511]. El caballo de batalla de Collingwood es su lucha contra el realismo histórico[512], que supone que el mejor historiador es el que conoce la mayor cantidad posible de aspectos del pasado, haciendo que su tarea de confeccionar historias universales desemboque en el ejercicio mecánico de «tijeras y engrudo»[513], es decir, en la combinación más compleja posible de testimonios de autoridades, ante la imposibilidad de acceder directamente a esos acontecimientos del pasado que se pretenden transmitir fielmente; sin embargo, no aparece en su obra un rechazo completo de la acumulación de nombres y fechas. Collingwood encuentra utilidad en las crónicas, a las que denomina «huesos descarnados que pueden un día convertirse en historia cuando alguien pueda vestirlos con la carne y la sangre de un pensamiento que es al mismo tiempo de él

---

509 «Cuando Collingwood dijo que toda historia era la historia del pensamiento, quería decir que se interesaba propiamente por *operaciones intelectuales*», W. H. WALSH, *op. cit.*, p. 54.

510 El primado de la razón práctica sobre la teórica es una constante del pensamiento ilustrado alemán, localizable en Thomasius, Crusius y, fundamentalmente en Kant *(K.p.V.)*. Collingwood no deja constancia de esta filiación; sin embargo, dedica parte de su *Nuevo Leviatán* —la última obra que publicó en vida— a analizar el problema, de lo que deduzco que dialoga con este punto arquimédico ilustrado a través de Hobbes; cfr. *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1942, parte I, cap. 1, §§ 66-68, y cap. 14, §§ 3-62.

511 Para Collingwood, es un error la separación absoluta entre teoría y práctica, lo que presupone la creencia en que una persona entregada al pensamiento teórico puro está actuando sin propósito, o, en el otro extremo, defender que sólo puede haber historia de aspectos de la vida práctica (política, guerra, vida económica, etc) —resultado de la concepción hegeliana, expresada en sus lecciones sobre filosofía de la historia, de que la materia propia de la historia es la sociedad y el Estado, esto es, la «mente objetiva», la mente en cuanto expresándose hacia afuera en acciones e instituciones—, cfr. *Idea*, pp. 297-299, y *Aut.*, p. 145 y ss. El problema que suscita este punto de vista, esto es, que toda investigación comienza con el planteamiento de un cierto problema, con la concepción de un propósito o la formación de una intención, es que contribuye a desdibujar la frontera entre ciencia natural e historia que tanto subrayó.

512 «El realismo histórico significa por sí mismo que todo lo que se incluya en la suma total de acontecimientos que han sucedido es un objeto posible y legítimo de conocimiento histórico... El realismo histórico supondría que no existe ningún límite para el conocimiento histórico, excepto los límites del pasado en cuanto pasado... Además el realismo histórico lleva aparejado el absurdo de considerar el pasado como algo todavía existente por sí en un *noetòs tópos* propio», «Los límites...», *Ensayos*, p. 146.

513 Es ésta una expresión que aparece utilizada profusamente a lo largo de su obra. Desde mi punto de vista, el lugar donde aparece mejor explicado y sistematizado qué entiende por esto es en «La evidencia...», *Idea*, pp. 248-249.

mismo y de ellas»[514]; las crónicas no son historia, pero pueden llegar a convertirse en ella si una generación posterior hace objeto de reflexión de aspectos que para sus progenitores eran meramente «huesos descarnados». La finalidad de la historia como ciencia autónoma ya no puede consistir en la confección de una historia universal exhaustiva, tarea imposible y conducente al escepticismo —bien por exceso o por defecto de testimonios. La historia consistirá en la *reconstrucción ideal* del pasado a partir de las «pruebas históricas» —denominación sugerida por su experiencia como arqueólogo—[515], que no pueden confundirse con las fuentes o los testimonios, y que constituyen el único anclaje con la realidad y la piedra de toque de la objetividad, concepto problemático, como veremos.

2. La teoría de la reactualización y el primado de la razón práctica

La teoría de la *reactualización* —«recreación» o «reconstrucción»— ha sido el aspecto de la filosofía de la historia de Collingwood en que se han centrado sus críticos, considerándolo un concepto problemático en exceso, cuando no directamente erróneo; algunos autores han sabido ver en las nociones de inferencia y prueba, así como en la lógica de pregunta-respuesta, la auténtica y original filosofía de Collingwood, mientras que consideran la teoría de la reactualización como su gran equivocación[516]. No pretendo acometer aquí un análisis exhaustivo de las críticas que se han dirigido a esta teoría[517], aunque

[514] «El asunto de la historia», *Idea*, p. 292. En este punto se nota también la influencia de Croce, quien, para ilustrar que toda historia es historia contemporánea, diferencia entre «historia» y «crónica», considerando que esta última es el pasado en cuanto creído simplemente sobre la base de testimonios pero no históricamente conocido, algo así como el cuerpo de la historia del cual se le ha ido el espíritu, el «cadáver de la historia». Collingwood hace referencia a este punto en la parte dedicada a Croce en *Idea*, pp. 198-199.

[515] Sobre el significado de «prueba histórica» cfr. «La evidencia...», *Idea*, pp. 264-271. Sobre la influencia de la arqueología en la creación del método histórico, cfr. *Aut.*, pp. 121-144; los dos libros más representativos que escribió sobre historia de Inglaterra, partiendo de pruebas arqueológicas, fueron: *Roman Britain* (Oxford University Press, London, 1923), *The Archaeology of Roman Britain* (London, 1930, revisada por I. Richmond, 1969), y *The Roman Inscriptions of Britain* (en colaboración con R.P. Wright, quien lo publica en Clarendon Press, Oxford, 1965).

[516] Tan drásticamente se expresa L. B. Cebik: «...si dejáramos de lado la noción de "repensar" como sencillamente errónea... si alguna vez nos deshacemos de la reactualización y vemos lo que tiene de auténtico el trabajo de Collingwood —así como lo que analizó superficial o insuficientemente y dónde se equivocó— debemos poner nuestra atención lejos del repensar y también de la acción, y centrarla en las nociones de inferencia y prueba», «Collingwood: Action, Re-enactment, and Evidence», *Philosophy Forum*, pp. 68-69, citado por C. González del Tejo, *op. cit.*, p. 92; la autora sostiene con buen juicio que, en general, los estudiosos de Collingwood que intentan salvar su filosofía se centran en los aspectos mencionados como positivos por Cebik, mientras que aquellos que la critican atienden más bien a los argumentos que tienen que ver con la reactualización.

[517] Un resumen bastante bueno de las mismas se encuentra en C. González del Tejo, *op. cit.*, pp. 175-189.

me refiera a algunos puntos a lo largo del desarrollo de este apartado. Sin embargo, quiero dejar claro desde un primer momento que, en mi opinión, no puede separarse la teoría de la reactualización del resto de los elementos que componen la filosofía de la historia de Collingwood, resultando crucial para explicar la posibilidad del conocimiento histórico, porque no es sino la consecuencia lógica de la epistemología de Collingwood; es la más clara expresión de su método histórico, una vez definida la historia y su objeto en términos de pensamiento-acción intencional, como he analizado en el apartado anterior. Si nos quedamos sólo con las nociones de inferencia y prueba, o con la importancia de plantear en la investigación la pregunta adecuada, ¿cómo podemos explicar la posibilidad del conocimiento histórico? Por el contrario, si consideramos la teoría de la reactualización como un concepto aislado, no veremos sino un sinsentido, una burda caricatura de lo que Collingwood quiso decir[518].

No sólo suele interpretarse la teoría de la reactualización aislada del resto de los elementos de su filosofía de la historia, sino que además se la considera como un elemento tardío de su pensamiento, enunciado por primera vez en los epilegómenos de su *Idea* —esto es, allá por 1936— en el ensayo titulado «La historia como recreación de la experiencia pasada», fruto no tanto de la madurez de su pensamiento como de la debilidad mental a que le conducía su enfermedad; un elemento, en definitiva, que no habría sido necesario añadir y que no hacía sino entrar en contradicción con la importancia que había conferido a las pruebas o huellas del pasado como piedra de toque de la interpretación histórica. Sin embargo, ya había desarrollado este concepto en un manuscrito de 1928, titulado «Outlines of a Philosophy of History»; esto quiere decir que Collingwood redacta una primera aproximación a su teoría inmediatamente después de haber escrito «Los límites del conocimiento histórico» (1927), como consecuencia coherente de los problemas allí planteados, y que ya tiene un esquema más o menos elaborado de su sistema cuando en 1930 comienza a trabajar en su gran proyecto sobre «Filosofía de la Historia»[519]. No se observa una evolución excesiva desde los planteamientos del primer ensayo a los del segundo, aunque en el ensayo de 1936 está más elaborada la argumentación epistemológica, mientras que en el de 1928 le interesa sobre todo marcar las distancias de su teoría con los planteamientos realistas, con lo que la faceta epistemológica hace pie en algunas disquisiciones metafísicas, como la distinción entre «realidad» y «existencia», o entre ser *ideal* y ser *actual;* el que los hechos históricos no sean actuales no quiere decir —según Collingwood— que no posean

[518] Desde mi punto de vista, la contemplación aislada del concepto de reactualización es lo que ha hecho a autores como P. GARDINER (*op. cit.*, pp. 52-53) o W. H. WALSH (*op. cit.*, p. 64) hablar de comunicación telepática entre el historiador y los personajes del pasado o de intuicionismo, respectivamente.

[519] Al final de «Los límites del conocimiento histórico» se menciona de pasada el término «reconstruir», aunque no se explicita; cfr. *Ensayos*, p. 147.

realidad alguna, sino que poseen la existencia ideal que les confiere el pensamiento del historiador, sin que esto signifique que el pensamiento sea lo único que tenga realidad por excelencia, ni que quiera concluir hegelianamente que «todo lo real es racional»; el pasado como tal no puede revivirse, los hechos pasados no tienen ninguna realidad como tales, luego la única posibilidad del conocimiento histórico está en la reconstrucción de aquellos elementos del pasado que respondan a actividades conscientes del hombre, de forma que pueda haber continuidad y homogeneidad entre el sujeto y el objeto de conocimiento: «Nada sino el pensamiento puede ser tratado por el historiador con esa intimidad sin la cual la historia no es historia, pues nada sino el pensamiento puede ser re-actualizado de esta manera en la mente del historiador. El nacimiento de sistemas solares, los orígenes de la vida en nuestro planeta, el primer curso de la historia geológica, todos estos no son estrictamente estudios históricos porque el historiador no puede penetrar en el interior de ellos»[520]; la intención de Collingwood no es hacer, pues, una filosofía de la historia de tipo absolutamente racionalista, sino subrayar que aquello que el historiador puede recrear del pasado y de lo que puede tener un conocimiento en parte objetivo son los «actos de pensamiento», es decir, los elementos del pasado en los que puede penetrar en su interior, reproduciendo las deliberaciones, intenciones y razones que dieron lugar a los mismos; ahora bien, sin olvidar que la base de este conocimiento, lo que garantiza que el historiador pueda construir el pasado es un «cuerpo de reliquias», un conjunto de «restos materiales» —lo que luego denominará «pruebas históricas»—, fruto de acciones realizadas por individuos pasados semejantes al historiador que las interpreta.

En «La historia como re-creación de la experiencia pasada» intenta responder a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, analizando en qué consisten los actos de pensamiento, para lo que se sirve de dos supuestos impugnadores, cuyas ideas va rebatiendo paulatinamente. El acto de pensamiento presente por el que se reactualiza un pensamiento pasado, no es idéntico a éste, ni siquiera una copia del mismo, pero si no existe cierta continuidad, nos vemos abocados al solipsismo: «Estoy considerando cómo es posible la historia como conocimiento de pensamientos pasados (actos de pensamiento); y sólo me interesa demostrar que es imposible excepto desde la posición de que conocer el acto de pensamiento de otro supone repetirlo uno por su cuenta. Si una persona que rechace esa posición se ve empujada, en consecuencia, a esta especie de solipsismo, mi argumentación queda probada»[521]. Si sólo pudiéramos hablar de los pensa-

---

[520] *Outlines...*, Ms B.L., B12, p. 7, citado por C. GONZÁLEZ DEL TEJO, *op. cit.*, p. 97. Sobre las disquisiciones metafísicas y epistemológicas de este manuscrito, cfr. *ibid.*, pp. 93-96.

[521] *Idea*, p. 277. En *ibid.* p. 272 y ss. se opone taxativamente a toda teoría de conocimiento que implique una copia del objeto conocido, y en p. 288 y ss. se plantea el problema de la identidad de los actos de pensamiento: «Si yo repienso ahora un pensamiento de Platón, ¿es mi acto idéntico al de Platón o diferente? A menos que sea idéntico, mi pretendido conoci-

mientos que tienen lugar en nuestra propia mente, estaríamos, pues, abocados al solipsismo, sin embargo es imposible contemplar los actos de pensamiento pasados como si pudiéramos servirnos de una máquina del tiempo a lo H.G. Wells, o como si fuera posible la memoria histórica; la diferencia entre memoria e historia es a la vez de actividad y de contexto, pues mientras para la memoria el pasado es un simple espectáculo, para la historia se recrea de forma crítica desde el presente[522]; es lo que Collingwood pretende aclarar con el ejemplo de una *autobiografía* que pretende volver sobre una investigación filosófica pasada: «El abismo de tiempo entre mi pensamiento presente y su objeto pasado se salva no con la supervivencia o revivificación del objeto, sino sólo con el poder del pensamiento para saltar por encima de semejante abismo»[523]; y puede salvarse el abismo, porque el acto de pensamiento puede ser subjetivo y objetivo a la vez, esto es, somos nosotros los que estamos pensando, pero sobre un acto que ejecutamos en otra ocasión; sin embargo, el recuerdo puede convertirse en un guía traicionero, al reinterpretar nuestros pensamientos pasados y asimilarlos a los que pensamos ahora: «Sólo hay una manera de contrarrestar esta tendencia. Si yo quiero estar seguro de que hace veinte años cierto pensamiento estaba realmente en mi mente, tengo que tener prueba de ello (un libro, una carta, un cuadro, etc.). Sólo teniendo ante mí tal prueba y reinterpretándola con justicia y buena fe, puedo probarme a mí mismo que pensaba así. Habiéndolo hecho así, redescubro mi yo pasado y re-creo ese pensamiento como mis pensamientos, con la esperanza de juzgar mejor ahora que entonces sus méritos y defectos»[524].

Pero, obviamente, no puede considerarse igual el conocimiento histórico de tipo autobiográfico, que aquel que se refiere a otro indivi-

---

miento de la filosofía de Platón es puro error. Pero a menos que sea diferente, mi conocimiento de la filosofía de Platón implica olvido del mío propio. Lo que se requiere, si he de llegar a conocer la filosofía de Platón, es repensarlo en mi propia mente y también pensar otras cosas a la luz de las cuales pueda juzgarla».

[522] Cfr. *Idea*, p. 282. En «La imaginación histórica» (1935) hace también referencia a la diferencia entre memoria e historia, para oponerse a la teoría del sentido común, que basaría la historia en la memoria y los testimonios de autoridades: «Y así como la historia no depende de la autoridad, tampoco depende de la memoria. El historiador puede redescubrir lo que se ha olvidado por completo, en el sentido de que ninguna tradición ininterrumpida, que arranque de los testigos presenciales, le entrega afirmación alguna al respecto. Puede descubrir incluso que, hasta el momento de descubrirlo él, nadie sabía siquiera que hubiese ocurrido. Esto lo hace en parte mediante el tratamiento crítico de declaraciones contenidas en sus fuentes, y en parte mediante el empleo de lo que se ha llamado fuentes no escritas, que se emplean en proporción cada vez mayor a medida que la historia se siente más segura de sus métodos y su criterio propios» (*Idea*, pp. 231-232).

[523] *Ibid.*, p. 281. A. SHALOM, *R. G. Collingwood. Philosophe et Historien*, P.U.F., Paris, 1967, p. 158, ha sabido resaltar la importancia que adquieren los puntos de vista de la actualidad presente para aquellos que escriben autobiografías, como es el caso de nuestro autor: «Lorsque l'on écrit une autobiographie il est évident que l'on a la tendance à interpréter les évenements passés en fonction des façons de voir présentes. C'est pour cette raison que l'autobiographie de Collingwood est importante moins pour ce qu'elle nous dit, par exemple, de l'Oxford des années 1910 à 1920, que pour connaître la façon dont Collingwood voyait le problème de la connaissance, par exemple, vers 1937».

[524] *Ibid.*, p. 284.

duo pasado desconocido para nosotros, ¿cómo podemos estar seguros de que los pensamientos que recreamos son los suyos? Collingwood pretende no caer en el escepticismo con su teoría, por eso tiene que subrayar que, aunque se opere un cambio de contexto, el pensamiento puede sustentarse y revivir en otro diferente; sin embargo, los actos de pensamiento no son entidades sustantivas que nadan en las aguas del tiempo a la espera de un historiador que decida pescarlos; la historia no puede concebirse como el desarrollo de la historia del pensamiento, pues los actos de pensamiento son también subjetividad y necesitan por ello de una determinada conciencia para desarrollarse; los límites del conocimiento histórico están claramente marcados por las pruebas históricas: «el pasado en cuanto simple pasado es plenamente incognoscible; lo cognoscible es sólo el pasado en cuanto se halla preservado por los residuos del presente»[525]; todo pensamiento tiene por su constitución interna la posibilidad de ser reactualizado, pero sólo puede serlo realmente aquel pensamiento del que poseamos prueba histórica, y esto es lo que asemeja la tarea del historiador con la del autobiógrafo —en la segunda parte de su tarea, no en la de la mera memoria—, lo que diferencia a la historia de la crónica y lo que permite que pueda comprobarse la objetividad de nuestros conocimientos: «Si el autobiógrafo puede desenredar sus pensamientos pasados con ayuda de la prueba,..., el historiador, gracias al empleo de pruebas del mismo carácter general, puede recuperar los pensamientos de otros, llegando a pensarlos, aun cuando nunca los haya pensado antes, y sabiendo que esta actividad es la re-creación de lo que aquellos hombres pensaron alguna vez. No sabremos jamás a qué olían las flores en el jardín de Epicuro, o cómo sentía Nietzsche el viento en el cabello al caminar por la montaña; no podemos revivir el triunfo de Arquímedes o la amargura de Mario; pero la prueba de lo que estos hombres pensaron está en nuestras manos. Y al recrear estos pensamientos en nuestras propias mentes mediante la reinterpretación de esas pruebas podemos saber, en la medida en que hay conocimiento, que los pensamientos que creamos fueron los suyos»[526]. Las pruebas no nos proporcionan, pues, más que la posibilidad de recrear fidedignamente aquello que es objeto de conocimiento, esto es, los aspectos lógicos e intencionales de los pensamientos-acciones pasadas o, lo que es lo mismo, los elementos racionales de los comportamientos de individuos pasados, pero prescindiendo de sus sentimientos y emociones. Lo que conocemos históricamente no son datos fosilizados acerca de

---

[525] «Los límites...», *Ensayos*, p. 145. En la página anterior ha escrito: «En efecto, el pensar histórico no significa más que interpretar todas las pruebas al alcance con el máximo grado de capacidad crítica. No significa descubrir lo que sucedió en realidad, si "lo que en realidad sucedió" no es otra cosa que "lo que indican las pruebas"».

[526] *Ibid.*, pp. 284-285. En este sentido se equivoca A. SHALOM, *op. cit.*, pp. 476-516, al ver la filosofía de la historia de Collingwood como un eterno ir y venir entre el escepticismo y el solipsismo, al analizar cada uno de sus ensayos de forma autónoma, sin esforzarse por relacionarlos entre sí e ignorando que en muchos da ya por supuestos aspectos que ha desarrollado reflexivamente en otros.

individuos que murieron, ni los sentimientos que acompañaron a sus actos de pensamiento, sino aquello que de los mismos pervive en el presente en forma de *pruebas* y a través de las *preguntas* que nosotros planteamos a las mismas. De ahí que no pueda haber nada fuera del pensamiento que sea objeto de conocimiento histórico. Si podemos volver a pensar sobre cosas pasadas es porque: a) alguna huella de las mismas ha sobrevivido hasta nuestros días, se ha mantenido «viva», y b) existe en la naturaleza humana alguna continuidad en los mecanismos racionales (categorías lógico-gnoseológicas, intencionalidad de la deliberación), que permiten la recreación de los pensamientos pasados desde el contexto presente. En ese caso, la reactualización presupone que el historiador puede colocarse en el lugar del otro[527], reconstruir su proceso de pensamiento, *como si* su individualidad pudiera representar *analógicamente* los principios internos que llevaron a determinada figura histórica a actuar de determinada manera, siguiendo sus creencias, propósitos y principios[528]; pero la reactualización del pensamiento de Nelson, por ejemplo, es una recreación con una diferencia, el *contexto;* el historiador interpreta y juzga al personaje histórico y, a su vez piensa en sí mismo, se propone investigar algo secundario para su vida real en cuanto que la problemática histórica ha surgido en última instancia de los problemas prácticos de su vida real[529]. El pasado sólo le concierne al historiador en cuanto le conduzca al presente, esto

---

[527] «Por ejemplo, supongamos que (un historiador) está leyendo el Código Teodosiano y que tiene ante sí cierto edicto del emperador. El simple hecho de leer las palabras y traducirlas no significa conocer su significación histórica. A fin de hacerlo tiene que representarse la situación que el emperador trataba de dominar, y tiene que representársela tal como el emperador lo hacía. Luego tiene que ver por su cuenta, tal como si la situación del emperador fuera la suya propia, la manera como podría resolverse semejante situación; tiene que ver las posibles alternativas, y las razones para elegir una con preferencia a las otras y, por tanto, tiene que pasar por el mismo proceso que el emperador al decidir sobre este caso particular. De esta suerte re-crea en su propia mente la experiencia del emperador; y sólo en la medida en que haga esto, tiene algún conocimiento histórico, en cuanto distinto del meramente filológico, del significado del edicto». Esta postura es lo que C. G. HEMPEL, *loc. cit.*, pp. 44-45, ha criticado como «método de comprensión empatética».

[528] W. DRAY, *op. cit.*, pp. 18-25, considera que la reactualización hace referencia a estos elementos y no a la ilazón lógica del pensamiento, aspecto en el que discreparía. En su concepción analógica de «ponerse en el lugar del otro» recuerda Collingwood algunos planteamientos de Leibniz, de quien no sólo hereda su excesiva confianza en el comportamiento racional humano, sino también la versión de la historia como conocimiento hipotético, aunque no sea autor éste a quien haga referencias prolíficas.

[529] Cfr. *Aut.*, pp. 114-116. Este es, precisamente, el contexto en el que hay que entender el problemático término collingwoodiano de «pensamiento encapsulado», esto es, «un pensamiento que, aunque perfectamente vivo, no forma parte del complejo pregunta-respuesta que constituye lo que la gente llama la vida "real", el presente superficial u obvio, de la mente en cuestión» (*ibid.*, p. 114; cfr. *ibid.*, p. 140). En *Outlines...* también había hablado Collingwood de la problemática contextual: «...reactualizar el pasado en el presente es reactualizarlo en un contexto que le da una nueva cualidad. Este contexto es la negación del pasado mismo. Así el historiador de poesía leyendo a Dante, reactualiza la experiencia medieval que expresa este poema: pero mientras hace esto, sigue siendo un hombre moderno, no un medieval; y esto significa que el medievalismo de Dante, mientras es revivido y reexperimentado genuinamente en su mente, está acompañado de un conjunto completo de hábitos e ideas fundamentalmente no medievales, el cual lo equilibra, mantiene a raya e impide que ocupe alguna vez el mundo en su conjunto».

es, en cuanto sea capaz de mostrarle el mundo real que le rodea como el sucesor de un pasado irreal ya muerto: «El historiador quiere *reconstruir* en su mente el proceso por el que *su* mundo, el mundo en aquellos de sus aspectos que en este momento concreto *le* impresionan, ha llegado a ser lo que es»[530]; todo historiador debe saber que hay que ser especialista, y que si trata de saberlo todo, al final no conocerá nada; su tarea ha dejado de ser la confección de una historia universal monumental a base de la recopilación de testimonios fidedignos, para dedicarse a la investigación de algunos elementos de su pasado cultural —de los que disponga pruebas— para comprender el mundo que le rodea a la vez que progresa en su autoconocimiento. Sobre este aspecto práctico del conocimiento histórico volveré más adelante.

El concepto de reactualización es, pues, fundamentalmente un concepto epistemológico que quiere dar solución a los problemas metodológicos que suscita el conocimiento histórico, una vez establecida la imposibilidad de acceder inmediatamente a los acontecimientos del pasado, los cuales formarían *sensu stricto* el objeto de la historia. El conocimiento histórico es, en definitiva, posible porque el contenido o la materia del mismo es el pensamiento y, en cuanto tal, reconstruible por el historiador; según expresaba Collingwood en «La imaginación histórica» (1935), el historiador debe ir en dos sentidos más allá de lo que sus autoridades le dicen: uno es el camino crítico, que Bradley había tratado de analizar, el otro es el camino *constructivo*, que Collingwood mismo quiere explicar. De esta manera, se sitúa Collingwood con su teoría de la reactualización en la tradición de Vico, según la cual sólo existe posibilidad de conocimiento de aquello que construímos: *verum et factum convertuntur*[531]; en opinión de Collingwood, Vico posibilitó con el establecimiento de este principio el surgimiento de la «historia crítica» (aunque no se pusiera en práctica hasta mucho tiempo después), esto es, el abandono de la historia de «tijeras-y-engrudo» para entrar en un mundo donde la historia no se escribe copiando los testimonios de las mejores fuentes, sino llegando a conclusiones pro-

---

530 «Los límites...», *Ensayos*, p. 147; los subrayados son míos. En este punto nos recuerda Collingwood a Goethe, cuando afirmaba que «a diferencia del animal, que es un mero sucesor, el hombre es además un heredero que tiene que ganarse su pasado», frase esta que gustaba de repetir Ortega —quien más de un punto en común observa con la filosofía de la historia de Collingwood—; sobre este punto ha insistido F. BIRULÉS, en su artículo «Recuerdos sin interpretación son ciegos», *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 236.

531 «Vico encuentra el principio que busca en la doctrina de que *verum et factum convertuntur*, es decir, que la condición para que se pueda conocer algo con verdad, o sea, para que se le pueda entender y no solamente percibir, consiste en que el sujeto que conoce haya fabricado aquello que se conoce», *Idea*, 70-71; en las páginas que siguen se dedica a comentar la doctrina de Vico, aclarando que no se trata en absoluto de ningún «idealismo». VICO desarrolla este concepto en su Ciencia Nueva (1725) —cfr. trad castellana de J. Cramer, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, F.C.E., México, 1978—, aunque ya se había referido a él en *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae* (1710), aplicándolo a la poesía creadora. Sobre el problema del conocimiento constructivo es interesante consultar el trabajo de R. MONDOLFO, *Verum-factum. Desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

pias[532]. Sin embargo, la historia crítica o científica no puede limitarse a la búsqueda de veracidad y objetividad en los testimonios históricos, sino que una parte fundamental de su tarea ha de consistir en lo que Collingwood denomina «historia constructiva», esto es, la confección del discurso histórico, como relato, sirviéndonos de las pruebas con que contamos. No puede considerarse historia al conocimiento aislado de un dato, sino a la reconstrucción interpretativa del argumento que dio lugar a él; y esto no puede hacerse sin la colaboración de la capacidad creativa del historiador o, como el mismo Collingwood escribe, sin la imaginación que nos permite *interpolar* aquellos elementos que den una continuidad lógica al discurso histórico, rellenando los huecos entre las pruebas que poseemos. Ahora bien, esta interpolación no es arbitraria ni caprichosa, sino necesaria, por lo que decide denominarla, según el lenguaje kantiano, *imaginación a priori*, que se distinguirá por ello de la fantasía literaria[533]; siguiendo a Kant, sostiene que lo imaginario en sí no es real ni irreal, de forma que no sólo hay un uso de la «imaginación pura» por parte del artista, sino que incluso existe una «imaginación perceptual» que se encarga de completar y consolidar los datos de la percepción a que no accedemos en realidad (por ej., la parte de abajo de una mesa, el interior de un huevo intacto o la cara oculta de la luna); en este último caso, imaginación *a priori* querría decir que no podemos dejar de representarnos lo que no puede menos que estar ahí, y la «imaginación histórica» sólo diferiría de la perceptual en que tiene como tarea especial imaginar el pasado, que no es un objeto posible de percepción, puesto que no existe ahora, aunque pueda convertirse a través de esa actividad en objeto de nuestro pensamiento. La imaginación histórica no tiene, pues, para Collingwood un papel meramente ornamental, sino que constituye el esqueleto mismo del discurso histórico: «Sin la imaginación histórica el historiador no tendría narración alguna que adornar. La imaginación, esa "facultad ciega pero indispensable" sin la cual, como Kant ha demostrado, no podríamos percibir el mundo que nos circunda, es indispensable de la misma manera para la historia; es la que, operando no caprichosamente como la fantasía, sino en su forma *a priori*, hace el trabajo entero de construcción histórica»[534]. Pero en realidad, siendo totalmente fieles al sistema de Collingwood en su conjunto, hay que recordar que la imaginación no es una facultad que teje su red entre

---

[532] Cfr. *Idea*, p. 251. Del interés de Collingwood por Vico da fe la traducción que hizo del libro de B. CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico*, Allen and Unwin, London, 1913; asimismo es muestra de la valoración positiva de la obra de Vico que reproche a Spengler ignorarla, cfr. «Oswald Spengler y la teoría de los ciclos históricos» (1927), en *Ensayos*, p. 107.

[533] «Si llenáramos la narración de los actos de César con detalles fantásticos tales como los nombres de las personas que se encontró en el camino y lo que les dijo, la construcción sería arbitraria; sería en verdad la especie de construcción que hace el novelista histórico. Pero si nuestra construcción no abarca nada que sea innecesario al testimonio histórico, entonces es una construcción histórica legítima de una especie sin la cual no puede haber historia alguna», «La imaginación...», *Idea*, p. 234.

[534] *Ibid.* Sobre los distintos tipos de imaginación mencionada, cfr. *ibid.*, pp. 234-235.

distintos puntos fijos que se nos dan preconfeccionados —lo que constituirían los argumentos de autoridad—, sino que estos mismos hitos hay que obtenerlos con pensamiento crítico, formando parte ellos mismos de la construcción imaginativa, con lo que se pone en cuestión la veracidad y objetividad del relato reconstruido, pues, con palabras del mismo Collingwood «fuera del pensamiento histórico mismo, no hay cosa alguna, por referencia a la cual puedan verificarse sus conclusiones»[535]. Según aclara nuestro autor, el historiador piensa exactamente como el héroe de una novela policiaca en cuanto que, partiendo de los indicios más diversos, construye el cuadro imaginario de la escena de un crimen; pero la diferencia con el historiador es que los detectives de las novelas tienen siempre la suerte de obtener una verificación del exterior para su teoría: la confesión del criminal hecha en unas circunstancias que no ha lugar a duda[536], mientras que los historiadores tienen que enfrentarse con el problema de la autenticidad de las mismas pruebas. Sin embargo, a pesar de las diferencias, Collingwood gusta de utilizar la analogía entre el procedimiento de investigación criminal y el método histórico, tal y como ocurre en el apartado de «La evidencia del conocimiento histórico» que titula «¿Quién mató a John Doe?»; en ambos casos se parte de *huellas* que han dejado ciertos sucesos[537] y, también en ambos, el éxito depende de la pertinencia de las cuestiones que se planteen, y no tanto de la acumulación indiscriminada de pruebas[538]; en la vida real comprobamos que no todos los casos criminales se resuelven, o que se resuelven mal con la prisa de castigar a un culpable; para Collingwood, será la diferencia de propósitos entre los procedimientos analogados lo que marque las diferencias: «Puesto que el historiador no tiene la obligación de decidir dentro de ningún plazo fijo, nada le importa aparte de que su decisión, cuando la tome, sea *justa*, lo cual significa para él que se siga inevitablemente de la prueba histórica»[539]. Nuevamente vemos que objetividad no se compadece con verdad; en la correlación entre pregunta y respuesta, importa sobre todo mostrar la adecuación del proceso —su racionalidad intrínseca—, y no la veracidad del suceso: «Hacer preguntas a las que no se ven posibilidades de respuesta es el pecado fundamental en la ciencia,... En la historia, pregunta y prueba históricas

535 *Ibid.*, p. 236.

536 Como afirmaba S. KRACAUER en su ensayo *Der Detektiv-Roman*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1971, p. 131: «Das Ende des Detektiv-Romans ist der umbestrittene Sieg der *ratio*».

537 «El historiador tiene que alegar a base de las pruebas con que cuenta, o callarse la boca», *Aut.*, p. 138.

538 En la actividad interrogativa consiste la «revolución baconiana» a que tantas veces alude en sus escritos. Respecto a la analogía con la investigación criminal, la diferencia entre Poirot y Holmes sería para él profundamente significativa del cambio surgido en la comprensión del método histórico; así, cuando Poirot insistía en que el secreto del detectivismo está en emplear las «pequeñas células grises», quería afirmar que no es posible recopilar pruebas antes de empezar a pensar (cfr. *Idea*, p. 271). El interés de Collingwood por la literatura policiaca ha dado lugar en nuestros días a trabajos como el de J. LEVINE, «The Autonomy of History: R.G. Collingwood and Agatha Christie», *Clio* 7, 1978, pp. 252-264.

539 *Idea*, p. 259. El subrayado es mío.

son correlativas. Cualquier cosa que le permite a uno contestar a su pregunta —la pregunta que hace ahora— es prueba histórica. Una pregunta sensata (la única clase de pregunta que hará un hombre científicamente competente) es una pregunta de la cual piensa uno que tiene o va a tener la prueba con que darle respuesta»[540]. Aunque pretenda resaltarse la importancia de las pruebas como anclaje a la realidad, no existe posibilidad para contrastar la autenticidad de las mismas, al margen del proceso de correlación con la pregunta a que se quiere responder; por otra parte, ¿cómo puede avanzar el conocimiento científico si sólo se plantean aquellas preguntas para las que tenemos una prueba con que avalar nuestra respuesta?, ¿acaso no son dignos de reconstrucción histórica aquellos acontecimientos de los que un poder dictatorial pretende borrar toda huella para sumirlos en la noche de los tiempos?[541].

Aunque se refiere en ocasiones a la objetividad histórica, no queda suficientemente definido qué entiende por tal. El criterio de objetividad no puede residir en las pruebas, que se presentan de forma azarosa ante el historiador, y entre las cuales selecciona aquéllas que se refieren a acciones intencionales que se encuentran vinculadas a una preocupación *suya* presente; tampoco puede consistir en la adecuación de las respuestas a las preguntas que el historiador se ha planteado, pues ¿cómo estar seguros de que no existe más de una respuesta adecuada a la misma pregunta? Si se entiende por criterio de objetividad la coherencia racional del relato y su no contradicción con la prueba histórica de que parte, una novela histórica podría ser tan objetiva como una narración histórica. Objetividad no tiene nada que ver para Collingwood con veracidad; no le interesa el descubrimiento de la verdad de los sucesos pasados, pero entonces ¿para qué hacer historia? ¿Para qué ocuparse filosóficamente de los problemas metodológicos que aquélla plantea? Por otra parte, si el historiador sólo analiza algunas de las pruebas históricas que han llegado hasta él, esto es, las que se han mostrado más resistentes al paso del tiempo (lo mismo que llegan a manos del arqueólogo aquellos restos de construcciones, elementos, etc., que se han mostrado más resistentes a los elementos), ¿no significa que, en el supuesto de que sea posible alguna reconstrucción histórica, ésta será siempre la historia de los «vencedores»?[542]

---

[540] *Idea*, pp. 270-271. No estoy de acuerdo con C. GONZÁLEZ DEL TEJO cuando afirma que para Collingwood «la verdad en historia no va referida tanto al "hecho en sí" —que es incognoscible— como a las reliquias que del mismo existen en el presente, o por lo menos, a aquellas que se consideran como tales», *op. cit.*, pp. 89-90. Desde mi punto de vista, el concepto de «verdad» ha sido sustituido por Collingwood por el de «adecuación» o «justeza» en todo el contexto histórico, como resultado de la crítica que su nueva lógica de pregunta-respuesta hace a la lógica proposicional; cfr. al respecto *Aut.* pp. 37-50, y, sobre todo, pp. 45-46.

[541] Collingwood escribió al respecto en «Los límites del conocimiento histórico», *Ensayos*, p. 144: «Si en cierta ocasión sucedió un acontecimiento respecto al cual no sobrevive ningún rastro testimonial en la actualidad, ese acontecimiento no forma parte de ningún universo del historiador; no corresponde al historiador descubrirlo; no supone ninguna laguna en el conocimiento de cualquier historiador la circunstancia de que no lo conozca».

[542] Cfr. al respecto C. GONZÁLEZ DEL TEJO, *op. cit.*, p. 158, quien cita al respecto unas líneas de la *Aut.*, p. 75: «Los historiadores navales piensan que vale la pena discutir el plan es-

Con la teoría de la reconstrucción o reactualización de Collingwood nos enfrentamos en este punto a un círculo vicioso, pues, justamente, la prueba de la veracidad de los testimonios históricos proviene en su opinión de la coherencia interna del mismo discurso histórico, que se torna auto-explicativo por la actividad autónoma de la imaginación *a priori*[543], lo que significa a su vez que la narración, si es buena o coherente, no puede desarrollarse de otra manera que como lo hace, es decir, es necesaria, relato único de una historia inevitable: «No basta con que la ciencia sea autónoma o creadora, también tiene que ser convincente u objetiva; tiene que presentarse como *inevitable* a quien pueda o quiera considerar las bases sobre las cuales descansa, y pensar por sí mismo cuáles son las conclusiones a las que apuntan esas bases»[544]. Defender la posibilidad teórica de la reactualización como metodología histórica significa a su vez estar convencido de un cierto determinismo histórico, de un concepto racionalista de libertad[545]; lo mismo que la autonomía de la historia se manifiesta en la liberación del dominio de la ciencia natural, la libertad del hombre se traduce en su capacidad de construir su propio mundo de asuntos humanos *(res gestae)* al margen de la naturaleza, pero no porque el hombre pueda hacer lo que le parezca, sino porque está sometido a su propia racionalidad práctica: «La libertad que hay en la historia consiste en el hecho de que esta actividad no se la impone a la razón humana sino ella misma... El pensamiento histórico, pensamiento sobre la actividad racional, es libre de la dominación de la ciencia natural, y la actividad racional es libre de la dominación de la naturaleza»[546]. Esto equivaldría a sostener que es posible reactualizar determinada acción humana, puesto que ésta fue perpetrada de forma totalmente intencional, deliberada y responsable, es decir, totalmente racional, sin intromisión alguna de dudas, perplejidades o sentimientos. Sin embargo, Collingwood no quiere llegar tan lejos en sus conclusiones y sostiene que el hombre no siempre es libre para planear sus acciones y llevarlas a cabo tal y como las había proyectado, porque no siempre es capaz de analizar correctamente la situación en que se encuentra, la cual contiene a su vez pensamientos de otros seres humanos; tampoco quiere dar a entender que la situación en que un hombre se encuentra existe sola-

---

tratégico de Nelson porque ganó la batalla. No vale la pena discutir el plan de Villeneuve. No logró realizarlo, y, por tanto, nadie sabrá cual fue. Sólo podemos conjeturarlo. Y conjeturar no es historia».

543 Cfr. *ibid.*, 238-239, y 235.

544 «La evidencia...», *Idea*, p. 256. En «Los límites...», *Ensayos*, p. 143, había escrito: «El juego no lo ganará el jugador que pueda reconstruir lo que realmente sucedió, sino el jugador que pueda mostrar que su idea de lo que sucedió es la *única* que fundamenta la prueba accesible a todos los que intervienen, cuando se critica hasta sus últimas consecuencias». Los subrayados son míos.

545 En este sentido escribe A. Donagan, en *The later Philosophy of Collingwood*, Clarendon Press, Oxford, 1962, p. 246, que el error de Collingwood al propugnar la reactualización de la acción racional es identificar esta última con un acto de libertad racional surgida del deber, de forma que explicar un acto histórico equivalga a justificarlo.

546 «Historia y libertad» (1939), *Idea*, pp. 304-305.

mente porque la han creado otros hombres mediante una actividad racional de especie similar, y que si actúa de acuerdo con sus propias luces lo hará de una forma determinada, pues la razón humana es siempre la razón humana, de modo que el historiador, sucesor de estos individuos pudiera a su vez reconstruir la situación[547]; pero si el historiador no puede ignorar las diferencias individuales y afirmar taxativamente que la razón humana ha creado la situación en que ella se encuentra, ¿cómo puede en ese caso reconstruir la escena?; Collingwood tiene para esta pregunta una respuesta sutil, la cual, lejos de solucionar el problema no hace sino multiplicarlo: «Toda la historia es historia del pensamiento y cuando un historiador dice que un hombre está en determinada situación esto equivale a decir que *piensa* que está en esa situación. Los hechos brutos de la situación, a los cuales le importa tanto enfrentarse, son los hechos brutos de la manera en que concibe la situación»[548]. Así pues, vuelve a quedar claro que la tarea histórica no consiste en establecer la veracidad de los hechos pasados, pero al mismo tiempo resulta palmario que la reactualización no intenta que el historiador se ponga en el lugar del personaje histórico, sino más bien que la recreación de un aspecto pasado contribuya a esclarecer la situación presente del historiador. En este punto, Collingwood está pretendiendo que los hechos históricos son en esencia hechos filosóficos, en tanto que no importa cómo fue un suceso, sino cómo un determinado historiador piensa que fue; sin embargo, todo hecho filosófico es hecho histórico, pero no al revés[549]; no es lo mismo reconstruir los hábitos de defensa en la Britania romana a partir de restos de muralla encontrados, que la batalla de Trafalgar a través del diario de Nelson, ni la teoría de las ideas platónicas a raíz de la lectura del Fedón; acaso en el único campo en que pueda aplicarse su método con coherencia sea en la historia de la filosofía, que pretende interpretar las concepciones filosóficas del pasado a partir de los textos de sus autores[550]; pero en este caso no necesitamos de una filosofía de la historia, que quedaría reducida a una historia de la filosofía de la historia, algo que

[547] Cfr. *ibid.*, p. 303.

[548] *Ibid.* El subrayado es mío.

[549] Cfr. al respecto E. LLEDÓ, *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona, 1978, p. 178 y ss.

[550] En algunos textos, el propio Collingwood parecería estar de acuerdo: «"Consultamos" a los historiadores, recurrimos al cúmulo de conocimientos que hay en sus mentes para suplir la falta de conocimientos que hay en las nuestras. No nos proponemos seguir los procesos de pensamiento mediante los cuales ellos llegaron al conocimiento de tales cosas; eso sólo podríamos hacerlo convirtiéndonos en historiadores consumados y esto no podemos hacerlo leyendo sus libros, sino trabajando como ellos en las fuentes originales. Pero leyendo a los filósofos, sí los seguimos, entendemos lo que piensan y reconstruimos en nosotros mismos, en la medida de nuestras posibilidades, los procesos mediante los cuales han llegado a pensar lo que piensan... Lo que exigimos del historiador es un producto de su pensamiento; lo que exigimos del filósofo es su pensamiento mismo. El lector de una obra filosófica se obliga a vivir la misma experiencia que su autor ha vivido; si por falta de simpatía, de paciencia, o de cualquier otra cualidad le es imposible hacerlo, sus lecturas son inútiles», *Ensayo sobre el método filosófico*, U.A.M., México, 1965, pp. 172-173. Collingwood llegó a calificar éste como su mejor libro, por lo que respecta a la materia y porque fue el único que pudo concluir con tranquilidad, cfr. *Aut.*, p. 119.

Collingwood se esfuerza por presentar en las cuatro primeras partes de su *Idea*.

En el duelo entre la autonomía y la objetividad históricas, sale triunfadora la primera. Reactualizar un suceso pasado, significa que el historiador reconstruye en su propia mente lo que *considera* que eran los pensamientos de los agentes involucrados en esos sucesos, críticamente, es decir, en el contexto de sus propios conocimientos, condicionado por la época y el lugar que le ha tocado vivir: desde su *punto de vista*. En su afán por defender a ultranza la autonomía del conocimiento histórico, termina presentando un monadismo gnoseológico o, lo que es lo mismo, desemboca en el *perspectivismo*, posibilitando que su teoría de la reactualización dé lugar a un número de historias directamente proporcional al de historiadores que se encarguen de analizar problemas pasados. Si recurrimos a algunas de sus afirmaciones, descubrimos que no sólo cada época posee juicios históricos diferentes respecto a los mismos actos históricos[551], sino también que cada historiador de una misma época puede pensar por su cuenta el mismo suceso y llegar a muy distintas versiones[552]; la historia es la historia de asuntos humanos, y estos son complejos, por eso ninguna historia puede ser definitiva; cada historiador aportará su propia perspectiva y el resultado será innumerables historias hipotéticas, facetas de un conjunto que ya no existe más que como realidad recreada a través de nuestra problemática presente. Sin embargo, el perspectivismo collingwoodiano no conduce tanto al escepticismo, según ha pretendido demostrar Shalom[553], como al subjetivismo en la historia; Collingwood se mostró explícitamente partidario del subjetivismo histórico[554], pero acaso no supo calibrar que su defensa del mismo acababa con la posibilidad de una historia científica, dando lugar a la desaparición del relato histórico en aras de «las historias». En alguno de sus prime-

---

[551] En este sentido reproduce M. KNOX en el prefacio de la primera edición de *The Idea of History* un párrafo de una carta que le ha enviado Collingwood: «St Agustin looked at Roman history from the point of view of an early Christian; Tillemont, from that of a seventeenth-century Frenchman; Gibon, from that of an eighteenth-century Englishman; Mommsen, from that of nineteeth-century German. There is no point in asking which the right point of view. Each was the onlyone possible for the man who adopted it», *loc. cit.*, p. XII.

[552] «Cada historiador ve la historia desde su propio centro,...es una mónada que contempla el universo desde un punto de vista que irremisiblemente no es el punto de vista de cualquier otro. Incluso el propio punto de vista del historiador no permanece constante...De aquí que ningún problema histórico concreto se halle nunca totalmente resuelto», «Esencia y fines de una filosofía de la historia» (1925), *Ensayos*, pp. 96-97.

[553] Cfr. A. SHALOM, *op. cit.*, pp. 205-212 y 476-516. Para Shalom, la filosofía de la historia de Collingwood rondaba peligrosamente el escepticismo al defender que el conocimiento histórico es esencialmente monádico. Cuando Collingwood escribe esto, se esfuerza a su vez por mostrar el papel trascendentalizador de la filosofía respecto al perspectivismo histórico; cfr. «La esencia y fines...», *Ensayos*, pp. 97-98.

[554] «El esfuerzo por eliminar este "elemento subjetivo" de la historia nunca es sincero —significa mantener nuestro propio punto de vista mientras pedimos a los demás que abandonen el suyo—: una tentativa que siempre es, además, infructuosa. Si lograse triunfar desaparecería la historia», «La filosofía de la historia» (1930), *Ensayos*, p. 188. El subjetivismo de Collingwood ha sido ampliamente criticado por E. H.CARR; cfr. *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1979, pp. 33-40.

ros ensayos intentó superar el perspectivismo histórico por medio de la filosofía, que haría el trabajo de coordinar la infinidad de perspectivas posibles, volviendose críticamente sobre su objeto y trascendiendo los diferentes puntos de vista: «Así pues, filosofar sobre el pensamiento histórico supone trascender el monadismo del pensamiento histórico, abandonar el monadismo por la monadología, no sólo ver una perspectiva, sino el espacio de perspectivas»[555], pero esto habría sido subordinar la historia al papel coordinador de la filosofía, cosa que habría dañado la autonomía de la historia, por eso abandonó en lo sucesivo esta convicción.

Ahora bien, ¿no se tambalea la autonomía de la historia con la teoría de Collingwood del primado de la razón práctica? Si —como escribe en algunos lugares de su *Autobiografía* y de la *Idea de historia*[556]— los problemas históricos surgen de problemas prácticos y la finalidad de los primeros es ayudarnos en el diagnóstico de nuestros problemas morales y políticos, si el estudio de la historia conduce a una mejor comprensión de los asuntos humanos o al autoconocimiento del yo, ¿no se está haciendo de la historia una ciencia auxiliar de la ética, la política, o la antropología, respectivamente? A Collingwood le interesa establecer en definitiva una ciencia de la naturaleza humana que le sirva al hombre para su actuación práctica, y los métodos y conocimientos históricos son únicamente un camino para conseguirlo: «Generalmente se considera importante que el hombre se conozca a sí mismo, entendiendo por ese conocerse a sí mismo, no puramente conocimiento de las peculiaridades personales, es decir, de aquello que lo diferencia de otros hombres, sino conocimiento de su naturaleza en cuanto hombre. Conocerse a sí mismo significa conocer, primero, qué es ser hombre; segundo, qué es ser el tipo de hombre que se es, y tercero, qué es ser el hombre que uno es y no otro. Conocerse a sí mismo significa conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que puede hacer hasta que lo intenta, la única pista para saber lo que puede hacer el hombre es averiguar lo que ha hecho. El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en este sentido lo que el hombre es»[557]. Esto hace que se pueda situar a Collingwood dentro del denominado *historicismo antropológico*[558]; la recuperación del pasado sólo es importante en cuanto que nos sirva para reconstruir nuestra propia identidad cultural, pero tanto los asuntos históricos como el propio individuo son lo suficientemente complejos para que en la práctica nunca alcancemos el fin que nos proponemos, aunque tendamos estoicamente hacia esa

---

[555] «La esencia y fines...», *Ensayos*, p. 98.

[556] Cfr. *Aut.*, pp. 98, 102-103, 108-109 y 116, fundamentalmente. Cfr. también *Idea*, p. 20. En «Historia y libertad», *Idea*, p. 301, escribe: «He sostenido que estudiamos historia con el fin de conocernos a nosotros mismos. A manera de ilustración de esta tesis he de demostrar cómo nuestro conocimiento de que la actividad humana es libre lo hemos alcanzado solamente a través de nuestro conocimiento de la historia».

[557] *Idea*, p. 20.

[558] Cfr. al respecto C. GONZÁLEZ DEL TEJO, *op. cit.*, pp. 28-29.

meta inalcanzable: «En la práctica, este fin no se alcanza jamás. Pero esta separación entre lo que se intenta en principio y lo que se alcanza en la práctica es rasgo común de toda la humanidad, no una peculiaridad del pensar histórico... en la historia, como en todas las cuestiones fundamentales, ninguna conquista es definitiva. El testimonio histórico disponible para resolver cualquier problema cambia con cada método histórico y con cada variación en la competencia de los historiadores»[559].

Así, la autonomía misma de la historia queda sacrificada también en aras no tanto de una filosofía práctica como de la autonomía del propio individuo, que tiene que hacer su propia historia. El pensamiento histórico es como un río heracliteo en el que nadie puede bañarse dos veces; los problemas históricos cambian porque cambian nuestras cuestiones acerca de ellos; no basta con recoger la cosecha, hay que seguir adelante, impulsados por la corriente que nos empuja. Por eso nuestros conocimientos no pueden conducirnos a encasillamientos, ni a escolasticismos, porque no son árboles enraizados en tierra firme, sino nenúfares que flotan en el agua al pairo del oleaje. Este es el legado de Collingwood: construid vuestras historias y vuestras filosofías, aunque sepais que no son definitivas. *Su* filosofía de la historia se disuelve una vez que ha mostrado en qué consiste *su* idea de historia, cual es el camino adecuado para llegar a ella y para qué sirve. Como si de una escalera wittgensteiniana se hubiera tratado, deja de tener sentido una vez cumplida su función meta-histórica. Nosotros, seguimos luchando con el Minotauro.

---

[559] «La imaginación histórica», *Idea*, p. 240.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.: *Hacia una nueva historia*, Akal, Madrid, 1985.

ABBAGNANO, N. (ed.): *Il Problema della Storia*, Milano, 1944.

AGUSTÍN, San: *De civitate Dei*, texto latino y castellano en *Obras Completas*, B.A.C., 1946 y ss.

ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx* (trad. de M. Hanecker), Siglo XXI, México, 1970.

AMORÓS PUENTE, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985.

ANGEHRN, E.: *Geschichte und Identität*, Walter de Gruyter, New York/Berlin, 1985.

ANKERSMIT, F. R.: «The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History», *History and Theory* 25 (1986), pp. 1-27.

ARAM VEESER, H. (ed.): *The New Historicism*, Routledge, New York/London, 1989.

ARAMAYO, R. R.: *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.

ARAMAYO, R. R.; MUGUERZA, J., y VALDECANTOS, A.: *El individuo y la Historia (Antinomias de la herencia moderna)*, Paidós, Barcelona, 1995.

ARAMAYO, R. R.; MUGUERZA, J., y ROLDÁN, C. (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración (A propósito de «Hacia la paz perpetua» de Kant)*, Tecnos, Madrid, 1996.

ARENDT, H.: *Between Past and Present*, London, 1961.

—: *On Revolution*, New York, 1963. Trad. cast. (de P. Bravo): *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.

—: «Historia e inmortalidad», en *De la historia a la acción* (Introd. de Manuel Cruz; versión castellana de Fina Birulés), Paidós, Barcelona, 1995 (pp. 47-73).

ARON, R.: *Introduction a la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938. Trad. cast. (de A. Llanos): *Introducción a la filosofía de la historia (Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica, completado con textos recientes)*, Siglo XX, Buenos Aires, 1984 (2 vols.; 1.ª ed. cast., 1946).

—: *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris, 1961. Trad. cast. (de P. López Cortezo): *Dimensiones de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1962.

—: *Les désillusions du progrés. Essai sur la dialectique de la modernité*, París, 1969. Trad. cast. (de J. Sucre): *Progreso y Desilusión. La dialéctica de la sociedad moderna*, Monte Ávila, Caracas, 1969.
—: *La philosophie critique de l'histoire*, J. Vrin, Paris, 1969.
BARTH, P.: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig, 1915.
BACZKO, B.: *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris, 1978.
BALTHASAR, H. U. von: «Vom Sinn der Geschichte in der Bibel», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 117-132).
BENAVIDES, M.: *Filosofía de la historia*, Síntesis, Madrid, 1994.
BENDIX, R.: *Freiheit und historisches Schicksal*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
BENJAMIN, W.: *Tesis de Filosofía de la Historia*, en *Discursos interrumpidos I* (trad. de J. Aguirre), Taurus, Madrid, 1973.
—: *El origen del drama barroco alemán* (trad. de J. Muñoz Millanes), Taurus, Madrid, 1990.
BERDIAEFF, N.: *El sentido de la historia (Ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad)*, Araluce, Barcelona, 1943.
BERLIN, I.: *Vico and Herder*, London, 1976.
—: «Historical Inevitability», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 161-186). Trad. cast. (de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez Salmones): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
—: «Note on Alleged Relativims in Eighteenth century European Thought», en Pompa, L. and Dray, W. H. (eds.), *Substance and Form in History* (páginas 1-14).
—: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogart Press, London, 1955. Trad. cast. (de H. Rodríguez Toro): *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, F.C.E., México, 1986 (1.ª ed. cast., 1983).
—: *El fuste torcido de la humanidad* (trad. de J. M. Álvarez Flórez), Península, Barcelona, 1992.
BERMEJO, J. C.: *El final de la historia*, Akal, Madrid, 1987.
—: *Replanteamiento de la historia*, Akal, Madrid, 1989.
—: *Entre historia y filosofía*, Akal, Madrid, 1994.
BERNSTEIN, R.: *Praxis y acción* (trad. de G. Bello), Alianza, Madrid, 1979.
BINOCHE, B.: *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, P.U.F., Madrid, 1994.
BIRULÉS, F.: Estudio introductorio a A. C. DANTO, *Historia y narración* (páginas 9-27), Paidós, Barcelona, 1989.
—: «Recuerdos sin interpretación son ciegos», en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 233-243.
BLANCO, J. J.: «El placer de la historia», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989 (1.ª ed., 1980), pp. 75-89.
BLOCH, E.: *Geist der Utopie* (Faksimile der Ausgabe von 1918), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.
—: *Introducción a la historia* (trad. de P. González Casanova y Max Aub), F.C.E., Madrid, 1988 (1.ª ed. cast., 1952).
—: *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Armand Colin, Paris, 1974.
BONFILL BATALLA, G.: «Historias que no son todavía historia», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 227-245.
BOSSUET, B. J.: *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, 1865.

BRANDI, K.: *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, Athenäum Verlag, Bonn, 1954.
BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales* (trad. de J. Gómez Mendoza), Alianza Editorial, Madrid, 1986 (1.ª ed. cast., 1968).
—: *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969.
BRINKER, M.: «Transhistoricity and the Impossibility of *Aufhebung:* Remarks on J. P. Sartre's Philosophy of History», en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action* (pp. 191-200).
BRUN, J.: *Philosophie de l'histoire (Les promesses du temps)*, Stock, París, 1990.
BUBNER, R.: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
BULTMANN, R.: «Das Verständnis der Geschichte in Griechentum und im Christentum», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 50-65).
BURCKHARDT, J.: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Bern, 1941. Trad. cast. (L. Dalmore): *Reflexiones sobre la historia del mundo*, El Ateneo, Buenos Aires, 1945.
BUHR, M.: *Vernunftige Geschichte: Zum Denken über Geschichte in der klassischen deutschen Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin, 1986.
BURY, J. B.: *The Idea of Progress. An Inquiry into its origin and growth.* Trad. cast. (de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri): *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
CAMPILLO, A.: *Adiós al progreso*, Anagrama, Barcelona, 1985.
CARR, D.; DRAY, W.; GERAETS, Th.; OUELLET, F., y WATELET, H. (eds.): *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui / Philosophy of History and Contemporary Historiography*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1982.
CARR, E. H.: *Wat ist History?*, London, 1961. Trad. cast. (de J. Romero Maura): *¿Qué es la historia?*, Ariel, Barcelona, 1984.
CASANOVA, J.: *La historia social y los historiadores*, Crítica, Barcelona, 1991.
CASSIRER, E.: *Philosophie der Aufklärung* (1932). Trad. cast. (de E. Imaz): *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 1975 (1.ª ed. cast., 1943).
—: *El problema del conocimiento. IV. De la muerte de Hegel a nuestros días* (trad. de W. Roces), F.C.E., México, 1963 (1.ª ed. cast., 1948).
CAZES, B.: *Histoire des futurs: Les figures de l'avenir de Saint Augustin au XXIe siècle*, Editions Seghers, Paris, 1986.
CERTEAU, M. de: *L'ecriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.
CHÂTELET, F.: *El nacimiento de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1978 (2 vols.).
COHEN, G. A.: «La causación y su aplicación a la historia», en *La causalidad en la historia* (trad. de J. A. Piera y S. del Campo), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959 (pp. 33-70).
—: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (trad. de P. López), Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1986.
COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*, Oxford University Press, London, 1946. Trad. cast. (E. O'Gorman y J. Hernández Campos), *Idea de la historia*, F.C.E., México, 1984 (1.ª ed. cast., 1952).
—: *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, Barral, Barcelona, 1970.
—: «Human Nature and Human History», in P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 17-40).
COMTE, A: *Discurso sobre el espíritu positivo* (trad. de Julián Marias), Alianza Editorial, Madrid, 1981.

CONDORCET: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (trad. de A. Torres), Editora Nacional, Madrid, 1980.
CÓRDOVA, A.: «La historia, maestra de la política», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 129-143.
CROCE, B.: *Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1954 (1.ª ed., 1916). Trad. cast. (de E. J. Prieto), Imán, Buenos Aires, 1953.
—: *La Storia come pensiero e azione*, Bari, 1954 (1.ª ed., 1938).
—: *La historia como hazaña de la libertad* (trad. de Enrique Díaz-Canedo), F.C.E., México, 1960 (2.ª ed.).
—: *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Bari, 1973.
CRUZ, M.: *El historicismo*, Montesinos, Barcelona, 1981.
—: *Narratividad. La nueva síntesis*, Península, Barcelona, 1986.
—: «En los orígenes de una idea de la historia (el marxismo como doctrina)», en *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 431-443.
—: *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona, 1991.
— (ed.): *Individuo, modernidad, historia*, Tecnos, Madrid, 1993.
CRUZ, M.; GRANADA, M. A,. y PAPIOL, A.: *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989.
DANTO, A. C.: «On Historical Questioning», *Journal of Philosophy* 51 (1954), pp. 89-99.
—: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965. Trad. cast. (de Eduardo Bustos) de los caps. 1, 7 y 8: *Historia y Narración. Ensayos de Filosofía Analítica de la Historia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1989.
DAUENHAUER, B. P. (ed.): *At the Nexus of Philosophy and History*, University of Georgia Press, Athens, 1987.
DEMPF, A.: *Kritik der historischen Vernunft*, München, 1957.
D'HONDT, I.: *Hegel, filósofo de la historia viviente* (trad A. C. Leal), Amorrortu, Buenos aires, 1971.
—: «Marx et les leçons de l'histoire», en Y. Yovel (ed.), *The Philosophy of History and Action* (pp. 159-176).
DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu (Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia)*. Pról. de J. Ortega y Gasset (trad. de Julián Marías), Alianza Universidad, Madrid, 1980 (1.ª ed. cast., 1956).
—: *El mundo histórico* (trad. de E. Imaz), F.C.E., México, 1944.
—: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (trad. cast. de E. Imaz), F.C.E., México, 1978 (1.ª ed. cast., 1944).
—: *De Leibniz a Goethe* (trad. de J. Gaos, W. Roces, J, Roura y E. Imaz), F.C.E., México, 1978 (1.ª ed. cast., 1945).
—: *Crítica de la razón histórica* (ed. de Hans-Ulrich Lessing; trad. de Carlos Moya Espí), Península, Barcelona, 1986.
DRAY, W.: *Laws and Explanation in History*, Oxford, London, 1957.
—: *Philosophy of History*, Prentece-Hall, Englewood Cliffs (New Yersey), 1964. Trad. cast. (de M. K. Brown): *Filosofía de la historia*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Mexicana (UTEHA), México, 1965.
— (ed.): *Philosophical Analysis and History*, Harper & Row, New York, 1966.
—: «The Historical Explanation of Actions Reconsidered», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 66-89).
—: «Narrative versus Analysis in History», *Philosophy of Social Sciences* 15 (1985).

—: *On History and Philosopher of History*, E.S. Brill, Leiden, 1989.
DROYSEN, J. G.: *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Alfa, Barcelona, 1983.
DUBY, G.: *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau* (trad. de R. Artola), Alianza Universidad, Madrid, 1988.
—: *L'histoire continue*, Odile Jacob, Paris, 1991.
DUJOVNE, L.: *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*, Galatea/Nueva Visión, Buenos aires, 1957.
—: *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Galatea/Nueva Visión, Buenos Aires, 1958.
—: *La Filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Galatea/Nueva Visión, Buenos Aires, 1959.
DUQUE, F.: *Los destinos de la tradición. (Filosofía de la historia de la filosofía)*, Anthropos, Barcelona, 1989.
ELIADE, M.: *Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétitions*, Gallimard, Paris, 1951.Trad. cast. (de R. Anaya): *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 (1.ª ed. cast., 1968).
ELÍAS, N.: *Sobre el tiempo* (trad. de G. Hirata), F.C.E., Madrid, 1989.
EUCKEN, R.: *Philosophie der Geschichte*, 1907.
FAIN, H.: *Between Philosophy and History (The Resurrection of speculative Philosophy of History Within the Analityc Traditions)*, Princenton, 1970.
FAUL, E.: «Ursprünge, Ausprängungen und Krise der Fortschrittsidee», *Zeitschrift für Politik* 31 (1984), pp. 241-290.
FEBVRE, L.: *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1953.Trad. cast. (de F. Fernández Buey y E. Argullol): *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1986 (1.ª ed. cast., 1970).
FERRATER MORA, J.: *Cuatro visiones de la historia universal*, en *Obras selectas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, vol. I, pp. 309-366.
FERRY, L.: *Philosophie politique*, vol. 2. *Le système des philosophies de l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
FICHTE, J. T.: *Los caracteres de la edad contemporánea* (trad. de J. Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1934.
FLINT, R.: *History of Philosophy of History*, London, 1893.
—: *La filosofía de la historia en Alemania* (trad. de M. Alonso Paniagua), La España moderna, Madrid, s.a.
FLORESCANO, E.: «De la múltiple utilización de la historia», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 53-74.
FLÓREZ, R.: *La dialéctica de la Historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.
FLÓREZ MIGUEL, C.: *Genésis de la razón histórica*, Salamanca, 1983.
—: «La filosofía de la historia ayer y hoy», *Anuario filosófico*, 16 (1990), páginas 52-80.
FONTANA, J.: *Historia. Análisis del pasado y proceso social*, Crítica, Barcelona, 1982.
—: *La historia después del fin de la historia*, Crítica, Barcelona, 1992.
FOUCAULT, M.: *L'arqueologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.Trad. cast. (de A. Garzón del Camino): *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1984 (1.ª ed. cast., 1970).
FRANKEL, C. H.: «Explanation and Interpretation in History», *Philosophy of Science* 24 (1957).
FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre* (trad. de P. Elías), Planeta, Barcelona, 1992.

GABILONDO, A.: *Dilthey: vida, expresión e historia*, Cincel, Madrid, 1988.
GARCÍA VENTURINI, J. L.: *Filosofía de la Historia*, Gredos, Madrid, 1972.
GARDINER, P.: *The Nature of Historical Explanation*, Oxford University Press, 1952. Trad. cast. en U.N.A.M., México, 1961.
— (ed.): *The Philosohy of History*, Oxford University Press, 1974.
GARIN, E.: *Moyen Age et Renaissance* (traduit de l'italien par C. Carme), Gallimard, Paris, 1969.
GILSON, E.: *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, J. Vrin, Paris, 1952.
GÓMEZ HERAS, J.: *Razón e historia*, Ed. Alhambra, Madrid, 1985.
GÓMEZ RODRÍGUEZ, A.: *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual* (pról. de J. Muguerza), Anthropos, Barcelona, 1992.
GONZÁLEZ DEL TEJO, C.: *La presencia del pasado*, Pentalfa, Oviedo, 1990.
HAERING, Th.: *Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie*, 1925.
HEGEL, F. W. G.: *La razón en la historia* (ed. de A. Truyol), Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972.
—: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. de J. Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1953 (1.ª ed. cast. 1928).
HELLER, A.: *Teoría de la historia* (trad. de J. Honorato), Fontamara, Barcelona, 1985.
HEMPEL, C. G.: «The Function of General Laws in History», *Journal of Philosophy* 39 (1942). Trad. cast. en *La explicación científica*, Paidós, Buenos Aires, 1979.
—: «Reasons and Covering Laws in Historical Explanation», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 90-105).
— y otros: *Teoría de la historia*, Terra Nova, México, 1981.
HERDER, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (trad. cast. de R. Rovira Armengol), Losada, Buenos Aires, 1959.
—: *Obra selecta* (ed. cast. de P. Ribas), Alfaguara, Madrid, 1982.
HINTIKKA y otros: *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1980.
HOOK, S. (ed.): *Philosophy and History*, New York University Press, 1963.
HORKHEIMER, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967 (2.ª ed.).Trad. cast. (de H. A. Murena y D. J. Vogelmann): *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973 (1.ª ed. cast., 1969).
—: *Historia, metafísica y escepticismo* (trad. de M. R. Zurro), Alianza Editorial, Madrid, 1982.
HUIZINGA, J.: *El concepto de historia y otros ensayos*, F.C.E., México, 1946.
HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* (trad. de J. Muñoz y S. Mas), Crítica, Barcelona, 1992.
IMAZ, E.: *El pensamiento de Dilthey*, F.C.E., México, 1979 (1.ª ed., 1946).
—: *Topía y utopía* (ed. a cargo de J. A. Ascunce Arrieta), Cuadernos Universitarios, San Sebastián, 1988.
ISENBERG, M.: *Puzzles of the Past: An Introduction to Thinking about History*, Texas A & M University Press, 1985.
JASPERS, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Trad. cast. (de F. Vela): *Origen y meta de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 (1.ª ed. cast., 1951).
KAHLER, E.: *¿Qué es la historia?*, F.C.E., México, 1985.
KANT, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (sel. y trad. cast. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero), Tecnos, Madrid, 1986.

KOLAKOWSKY, L., y otros: *Crítica de la utopía*, U.N.A.M., México, 1971.
KOSELLECK, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979. Trad cast. *Futuro pasado* de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993.
LANDGREBE, L.: *Fenomenología e historia* (trad. de M.A. Presas), Monte Ávila, Caracas, 1975.
LE BON, G.: *Bases científicas de una filosofía de la historia* (trad. cast. de F. García), Aguilar, Madrid, 1931.
LE GOFF, J.: *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Paidós, Barcelona,1991.
—: *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.
LEFEBVRE, H.: *La fin de l'Histoire. Epilégomènes*, Paris, 1970.
LITT, Th.: *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, 1948.
—: «Die Selbstbesonderung des Sinns der Geschichte», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 66-82).
LÖWITH, K.: *Meaning in History*, Phoenix Books, Chicago, 1949. Trad. cast.: *El sentido de la historia. Análisis crítico del pensamiento histórico* (trad. de J. López), Aguilar, Madrid, 1957. / 2.ª ed.: *Weltgeschichte und Heilgeschehen (Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie)*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953.
—: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (trad. de E. Estiú), Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
—: «Vom Sinn der Geschichte», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 31-49).
LOZANO, J.: *El discurso histórico*, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
LÜBBE, H.: *Filosofía práctica y teoría de la historia* (sel. y trad. de E. Garzón Valdés), Alfa, Barcelona, 1983.
LUKACS, G.: *Historia y conciencia de clase* (trad. de M. Sacristán), Grijalbo, Barcelona, 1975.
LLEDÓ, E.: *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona, 1978.
MANDELBAUM, M.: «The Problem of Historical Knowledge», New York, 1939.
—: «El análisis causal en la historia», en *La causalidad en la historia* (trad. de J. A. Piera y S. del Campo), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959 (pp. 73-116).
MANN, G.: «Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 11-30).
MANNHEIM, K.: *Ideología y utopía* (trad. de E. Terron), Aguilar, Madrid, 1958.
MANUEL, F. E.: *Shapes of Philosophical History*, 1964.
MANUEL, F. E., y MANUEL, F. P.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (trad. de B. Moreno Carrillo), Taurus, Madrid, 1981 (3 vols.).
MARAVALL, J. A.: *Teoría del saber histórico*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
MARCUSE, H.: *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1986.
MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982 (1.ª ed., 1973).
MARROU, H. I.: *Del conocimiento histórico*, Per Abbat, Buenos Aires, 1985.
MARTIN, R.: «Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions and the Possibility of Historical Knowledge», en Pompa, L. and Dray, W. H. (eds.), *Substance and Form in History* (pp. 89-106).
MARX, K.: *Manuscritos: economía y filosofía* (ed. cast. de F. Rubio Llorente), Alianza Editorial, Madrid, 1979 (7.ª reimp. ed., 1968).

—: *Miseria de la filosofía* (trad. de D. Negro Pavón), Aguilar, Madrid, 1969.
—: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1968.
—: *El Capital* (trad. de W. Roces), F.C.E., México, 1978 (3 vols.).
MARX, K., y ENGELS, F.: *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, México, 1962.
—: *La ideología alemana* (trad. de W. Roces), Grijalbo, Barcelona, 1970.
—: *Manifiesto del Partido Comunista*, Ed. Progreso, Moscú, 1978.
MASSUH, V.: *Sentido y fin de la historia*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
MEINECKE, F.: *Die Entstehung des Historismus*, München u. Berlin, 1936. Trad. cast. (de J. Mingarro San Martín y T. Muñoz Molina): *El historicismo y su génesis*, F.C.E., México/Madrid/Buenos Aires, 1983 (1.ª ed. cast., 1943).
MEYERHOFF, H. (ed.): *The Philosophy of History in Our Time*, Doubleday & Co., Garden City, 1959.
MINK, L. O.: *Historical Understanding*, Cornell University Press, New York, 1987.
MORAZE, Ch.: *La logique de l'histoire* (1967). Trad. cast. (de L. Ortiz): *La lógica de la Historia*, Siglo XXI, Madrid, 1970.
MORENO, A.: *Pensar la historia a ras de piel*, Ediciones de la tempestad, Barcelona, 1991.
MONDOLFO, R.: *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Imán, Buenos Aires, 1942.
—: *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969 (1.ª ed., 1948).
MONSIVAIS, C.: «La pasión de la historia», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989 (pp. 169-193).
NAGEL, E.: «Determinism in History», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 187-216).
—: «Problemas de la lógica de la investigación histórica», en *La estructura de la ciencia* (trad. de N. Mínguez), Paidós, Buenos Aires, 1978.
NESTLE, W.: «Griechische Geschichtsphilosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (pp. 80-114).
NICOL, E.: *Historicismo y existencialismo*, F.C.E., México, 1981 (1.ª ed., 1950; rev., 1960).
NISBERT, R.: *Historia de la idea de progreso* (trad. de E. Hegewicz), Gedisa, Barcelona, 1981.
NOLTE, E.: «Philosophische Geschichtsschreibung heute?», *Historische Zeitschrift* 242 (1986) (pp. 265-289).
NORDAU, M.: *El sentido de la Historia* (trad. de N. Salmerón), Daniel Jorro, Madrid, 1911.
OAKESHOTT, M.: *On History, and other Essays*, Basil Blackwell, London, 1985 (1.ª ed., 1983).
ORTEGA Y GASSET, J.: *Sobre la razón histórica* (ed. de P. Garagorri), Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1979.
—: *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
PALAZÓN MAYORAL, M. R.: *Filosofía de la historia*, UNAM/Univ. Autónoma de Barcelona, 1990.
PATOPCKA, J.: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (trad. de A. Clavería), Península, Barcelona, 1988.
PASSMORE, J.: «The Objetivity of History», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 145-160).

PEREYRA, C.: «¿"Hacer" la historia?», en Hempel y otros, *Teoría de la historia* (pp. 163-191).
—: «Historia, ¿para qué?», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989 (pp. 9-31).
—: *El sujeto de la historia*, Alianza Universidad, Madrid, 1984.
PIERCE, D. J.: *An Introduction to the Logic of the Philosophy of History*, 1939.
POLIN, R.: «Farewell to the Philosophy of History», en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action* (pp. 201-218).
POMPA, L., y DRAY, W. H. (eds.): *Substance and Form in History (A Collection of Essays in Philosophy of History)*, Edinburgh, 1981.
POPPER, K.: *The Open society and its Enemies*, London, 1945. Trad. cast. (de E. Loedel): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981 (1.ª ed. cast., 1957).
—: *The Poverty of Historicism* (1957). Trad. cast. (de P. Schwartz): *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial/Taurus, Madrid, 1973 (1.ª ed. cast., 1961).
—: «Selbstbefreiung durch das wissen», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 1100-116).
POZZO, G. M.: *Leggittimità e significato della Filosofia della Storia*, Napoli, 1968.
PUTNAM, H.: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.
RANKE, L. von: *Sobre las épocas de la historia moderna*, edición de Dalmacio Negro Pavón, Editora Nacional, Madrid, 1984.
RAYMOND, P.: *La résistable fatalité de l'histoire*, Albin Michel, Paris, 1982.
REINISCH, L. (Hrsg.): *Der Sinn der Geschichte*, C. H. Beck, München, 1970.
RICKERT, H.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, 1924. Trad. cast. en Nova, Buenos Aires, 1961.
—: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1961.
RICOEUR, P.: «History and Hemeneutics», en Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action* (pp. 3-20).
—: *Tiempo y narración*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.
—: *Historia y verdad*, Ed. Encuentros, Madrid, 1990.
—: *Ideología y utopía* (trad. de A. L. Bixio), Gedisa, Barcelona, 1989.
RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B., y SKINNER, Q. (compiladores): *Philosophy in History*, Cambridge, 1984. Trad. cast. (de E. Sinnott): *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1990.
ROSSI, P.: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1971.
ROLDÁN, C.: «El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz», *Il cannochiale. Rivista di Studi filosofici* (1992) (pp. 25-44).
—: «Leibniz'Einstellung zum Projekt des ewigen Friedens als politische Voraussetzung für eine europäische Einheit», en *Leibniz und Europa (VI Internationaler Leibniz-Kongreß)*, Hannover, 1994 (pp. 248-253).
—: «Los "prolegómenos" del proyecto kantiano sobre la paz perpetua», en *La paz y el ideal comopolita de la Ilustración (A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant)*, R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), Tecnos, Madrid, 1996, (pp. 125-154).
—: «Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua», en *Saber y conciencia (Homenaje a Otto Saame)*, Comares, Granada, 1995 (pp. 369-394).

—: «Le fil d'Ariane de la détermination rationnelle», *Studia leibnitiana*, Sonderheft (en prensa).
ROTENSTREICH, N.: «Historical Actions or Historical Events», en Y. Yovel (ed.), *The Philosophy of History and Action* (pp. 69-84).
—: *Philosophy, History and Politics: Studies in Contemporary English Philosophy of History*, 1976.
—: *Time and Meaning in History*, Reidel, Dordrecht, 1987.
ROTHACKER, E.: *Filosofía de la Historia* (trad. de H. Gómez), Pegaso, Madrid, 1951.
RUSELL, A. F.: *Logic, Philosophy and History (A Study in the Philosophy of History, based on the Work of R.G. Collingwood)*, Boston, 1984.
SARTRE, J. P.: *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960. Trad. cast. en Losada, Buenos Aires, 1963.
SCHAFF, A.: *Estructuralismo y marxismo*, Grijalbo, México, 1966.
—: *Historia y verdad* (trad. de I. Vidal Sanfeliu), Grijalbo, Barcelona, 1988 (1.ª ed. cast., 1977).
SCHELER, M.: «La idea del hombre y la historia», *Revista de Occidente* 14 (1926) (pp. 137-181).
SCHELLING, F. W. J.: *Antología* (ed. de J. L. Villacañas), Península, Barcelona, 1987.
—: *Experiencia e historia. Escritos de juventud* (edición de J. L. Villacañas), Metrópolis, Madrid, 1990.
SCHMIDT, A.: *History and Structure: An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History* (transl. by J. Herf), MIT Press, Cambridge (Mass.), 1983.
SCHNÄDELBACH, H.: *La filosofía de la historia después de Hegel* (trad. de E. Garzón Valdés), Alfa, Barcelona, 1980.
—: *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.
SCHNEIDER, H.: *Geschichtsphilosophie* (1930). Trad. cast. (de J. Rovira y Armengol): *Filosofía de la Historia*, Labor, Barcelona/Buenos Aires, 1931.
SIMMEL, G.: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1905 (2.ª ed.). Trad. cast. (de Elsa Tabernig): *Problemas de filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1950.
SKINNER, Q.: «"Social Meaning" and the Explanation of Social Action», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 106-126).
STERN, A.: *The Philosophy of History and the Problem of Values*, New York, 1960. Trad. cast. en EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
TAGLIACOZZO, G.; MOONEY, M., y VERENE, D. Ph. (compiladores): *Vico and Contemporary Thought* (1979). Trad. cast. (M. A. Díez-Canedo y S. Mastrangelo): *Vico y el pensamiento contemporáneo*, F.C.E., México, 1987.
TEGGART, F. J.: «La causación en los hechos históricos», en *La causalidad en la historia* (trad. de J. A. Piera y S. del Campo), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959 (pp. 11-29).
THYSSEN, J.: *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1936. Trad. cast. (de F. Korell): *Historia de la filosofía de la historia*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1954.
TOPOLSKY, J.: *Metodología de la historia* (trad. de M. L. Rodríguez Tapia), Cátedra, Madrid, 1985 (2.ª ed.).
TOYNBEE, A.: *A Study of History*, London, 1954. Trad. cast. (de L. A. Bixio): *Estudio de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 (1.ª ed. cast. en

Emecé, Buenos Aires, 1959).
—: *Greek Historical Thougth*, Mentor Book, New York, 1952.
—: *Sinn oder Sinnlosigkeit?*, en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte* (pp. 83-99).
VALDECANTOS, A.: «Historicismo, sujeto y moral (Max Weber y el mito de la transparencia de la razón)», *Isegoría* 2 (1990) (pp. 104-138).
—: «Argumentos weberianos», *Claves de razón práctica* (1992).
—: «Planes ocultos y dioses mentirosos», *Claves de razón práctica*, abril de 1995.
VEDRINE, H.: *Les philosophies de l'histoire*, Payot, Paris, 1975.
VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia* (trad. de J. Aguilar), Alianza Universidad, Madrid, 1984.
VICO, G.: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (trad. cast. de J. Carner), F.C.E., México, 1978.
—: *Antología* (ed. de R. Busom), Península, Barcelona, 1989.
VILLORO, L.: «El sentido de la historia», en *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, Madrid, 1989 (pp. 33-52).
VOLTAIRE: *Filosofía de la Historia* (ed. de M. Caparrós), Tecnos, Madrid, 1990.
VOGT, J.: *Wege zum historischen Universum: Von Ranke bis Toynbee*. Trad. cast. (de J. Pérez del Corral): *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Guadarrama, Madrid, 1974.
WALSH, W. H.: *An Introduction to Philosophy of History* (1961, rev. 1967). Trad. cast. (de F. M. Torner): *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, México/Madrid/Buenos Aires/Bogotá, 1978 (1.ª ed. cast., 1968).
—: «Colligatory Concepts of History», en P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (pp. 127-144).
WEBER, M.: *Ensayos sobre metodología sociológica* (con una introducción de P. Rossi), Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
—: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1972.
—: *El problema de la irracionalidad de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985.
WILKINS, B. T.: *Has History Any Meaning? (A Critique of Popper's Philosophy of History)*, Cornell University Press, Ithaca, 1978. Trad. cast. (de P. Rosenblueth): *¿Tiene algún sentido la historia?*, F.C.E., México, 1983.
WILSON, E.: *To the Finland Station. A Study in the Writing And Acting of History* (1940, rev. 1968). Trad. cast. (de R. Tomero, M. F. Zalán y J. P. Gortázar): *Hacia la estación de Finlandia*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
WILDENBAND, W.: *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegs-vorlesung*, Berlin, 1916.
WOOD, H. G.: *Freedom and Necessity in History*, 1957.
WRIGHT, G. H. von: *Explicación y comprensión* (trad. de L. Vega), Alianza Universidad, Madrid, 1979.
—: «El determinismo y el estudio del hombre», en Hempel y otros, *Teoría de la historia* (pp. 65-90), México, 1981.
YTURBE, C.: *La Explicación de la Historia*, México, 1985.
YOVEL, Y.: *Philosophy of History and Action* (Papers presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter), Reidel, Dordrecht/Boston/London, 1978.

ÍNDICE

ÚLTIMOS TITULOS PUBLICADOS EN ESTA MISMA COLECCIÓN

100 **Historia social de Grecia. Desde el período micénico hasta el final de la época clásica**
Gschnitzer, Fritz

101 **Ideología y currículo**
Apple, Michael W.

102 **Mesopotamia: Historia pública, económica y cultural**
Roux, Georges

103 **Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media**
Kappler, Claude

104 **Diosas, rameras, esposas y esclavas. (Mujeres en la antigüedad)**
Pomeroy, Sarah B.

105 **Las religiones orientales y el paganismo romano**
Cumont, Franz

107 **El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica**
Bachofen, J. J.

108 **Geografía de los litorales**
Nonn, Henri

109 **Los estudiantes, el empleo y la crisis**
Baudelot, C. y otros

110 **Vocabulario básico de la historia del Islam**
Maíllo Salgado, Felipe

111 **Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana**
Salvador, Álvaro
Rodríguez, Juan Carlos

112 **Historia política del mundo contemporáneo (de 1945 a nuestros días)**
Calvocoressi, Peter

113 **El final de la historia**
Bermejo Barrera, José Carlos

114 **Las cámaras artísticas y maravillosas del renacimiento tardío**
Schlosser, Julius Von

115 **La sociedad feudal**
Bloch, Marc

116 **Didáctica de la lengua materna**
Álvarez Méndez, Juan Manuel

117 **Conocimiento, ideología y política educativa**
Sharp, Rachel

118 **Aprendiendo a trabajar**
Willis, Paul

119 **El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)**
Fernández Santamaría, J. A.

120 **Los celtas. Desde la época de la Tène y la civilización céltica**
Hubert, Henri

121 **Napoleón Bonaparte**
Manfred, Albert

122 **Juego y educación. Las ludotecas**
Vial, Jean

123 **Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega. 800-400 a. de C.**
Forrest, W.G.

124 **Clases, código y control, I**
Bernstein, Basil

125 **Clases, código y control, II**
Bernstein, Basil

126 **La sociedad credencialista. Sociología histórica de la educación y de la estratificación**
Collins, Randall

127 **Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones**
Lincoln, Bruce

128 **Dinámica capitalista y crisis actual**
Palazuelos, Enrique
Luengo, Fernando y otros

129 **Replanteamiento de la historia: Ensayos de historia teórica, II**
Bermejo Barrera, José Carlos

130 **Historia de las ideologías. De los faraones a Mao**
Chatelet, François
Mairet, Gérard

131 **Madrid, presente y futuro**
Estébanez Álvarez, José y otros

132 **Mahoma**
Gaudefroy-Demombynes, Maurice

133 **Literatura latina de la Edad Media en España**
Bodelón, Serafín

134 **Arqueología antropológica**
Alcina Franch, José

135 **Las fronteras de los saberes**
Pintos, Juan Luis

136 **La formación del sistema económico de la Unión Soviética**
Palazuelos, Enrique

137 **Hacer visible lo cotidiano**
Santos, Miguel Ángel

138 **Innovación pedagógica y racionalidad científica**
Viñao Frago, Antonio

Desde la reivindicación diltheyana de la centralidad paradigmática de la autobiografía al hincapié contemporáneo en el carácter narrativo de toda construcción de identidades, las colectivas no menos que las individuales, se ha sugerido en más de una ocasión que la filosofía de la historia debiera ser considerada (más que como una alternativa a la teoría de la historia, y no digamos a la historia misma) como una variedad de la filosofía de la acción o, mejor aún, de la praxis, pues lo suyo no es ni esa suerte de profecía al revés en que consiste la omniabarcante captación del sentido de la historia pasada ni mucho menos la confusión entre la predicción científica y la auténtica profecía que subyace a tantas visiones teleológicas, cuando no escatológicas, de la historia futura, sino sencillamente el añadido, en el que insiste nuestra autora, de una conciencia moral a la información procedente de la historia como ciencia. La filosofía de la historia no pretendería, así, disputar a la historia los favores de Clío ni emular a Casandra en sus dones proféticos, sino tan sólo recordarnos que los sujetos [...] de la historia son o deberían ser también tenidos por sujetos morales. El recordatorio de este protagonismo de la historia que a todos nos incumbe no sería un mérito menor entre los muchos con que cuenta este libro (Del *Prólogo* de Javier Muguerza.)

Concha Roldán es investigadora en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde dirige actualmente el Departamento de Filosofía Teorética, y presidenta de la Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración (www.leibnizsociedad.org). Con estudios de doctorado en Madrid, Berlín, Hannover y Münster, ha sido becario Humboldt y profesora invitada en las Universidades de Mainz (1991), TU de Berlín (1998/99) y LMU de Munich (2004/05). Tiene numerosas publicaciones sobre filosofía moderna e Ilustración, filosofía de la historia y teoría feminista. Entre sus ediciones de textos clásicos destaca: G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (1990). También es coeditora de diversos volúmenes colectivos, de los que mencionaremos dos, por su mayor vinculación con éste: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (1995) y *Guerra y paz. En nombre de la política* (2004).



www.akal.com